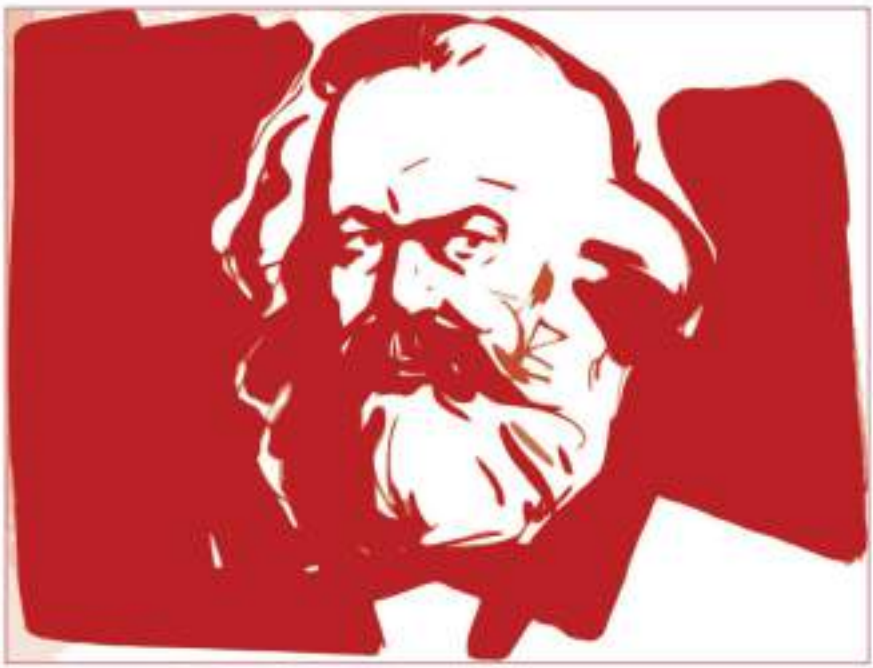
FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY



MARX

A CONTRACORRIENTE

En el bicentenario del nacimiento del autor de *El capital*

EDICIÓN DE SALVADOR LÓPEZ ARNAL Y JORDI MIR GARCIA

EL VIEJO TOPO

Francisco Fernández Buey

MARX A CONTRACORRIENTE

FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY

Marx
a contracorriente

En el bicentenario del nacimiento del autor de *El capital*

Edición de
Salvador López Arnal y Jordi Mir Garcia

El Viejo Topo

© Herederos de Francisco Fernández Buey

Edición propiedad de Ediciones de Intervención Cultural / El Viejo Topo
Juan de la Cierva 6, 08339 Vilassar de Dalt (Barcelona)
Diseño: M. R. Cabot
ISBN: 97884-16995-72-1
Depósito Legal: B 7475-2018
Impreso en España

Luego conocí la clase obrera de una ciudad industrial, y comprendí lo que realmente significaban las cosas de Marx que había leído antes por curiosidad intelectual. Así me he apasionado por la vida a través de la lucha de la clase obrera. ¡Pero cuántas veces me he preguntado si era posible ligarse a una masa cuando nunca se había querido a nadie, ni siquiera a la familia, si era posible amar a una colectividad cuando no se había amado profundamente a criaturas humanas individuales! ¿No iba a tener eso un reflejo en mi vida de militante, no iba a esterilizar y reducir a puro hecho intelectual, a puro cálculo matemático, mi cualidad revolucionaria? He pensado mucho en todo eso, y he vuelto a pensarlo estos días porque he pensado mucho en ti, que has entrado en mi vida y me has abierto el amor, me has dado lo que me había faltado siempre y me hacía a menudo malo y torvo.

Antonio Gramsci, 1924

El Manifiesto *es el más grande de todos los folletos socialistas. Ningún otro movimiento político moderno ni ninguna otra causa moderna puede pretender haber producido algo que le sea comparable en elocuencia o fuerza. Trátase de un documento de prodigioso valor dramático; su forma es la de un edificio de intrépidas y sorprendentes generalizaciones históricas que rematan en la denuncia del orden existente, en nombre de las vengadoras fuerzas del futuro; en su mayor parte está escrito en una prosa que exhibe la calidad lírica de un gran himno revolucionario, cuyo efecto, poderoso aún hoy, fue probablemente mayor en su tiempo.*

Isaiah Berlin, 1939

Si se me preguntara si soy cristiano o marxista, por supuesto que contestaría que soy marxista. Pero se trata verdaderamente de una cuestión de alternativa. Si se me pregunta si soy marxista, no puedo contestar que sí. Donde hay una alternativa, soy siempre marxista. Creo que esa es en realidad la única respuesta posible, y creo que es una respuesta marxista. No hay posición marxista que no pase por una negación. Y dando ese rodeo podría yo decir: soy marxista. Pero no sin ese rodeo.

Heiner Müller, 1985

Algunos que acaban de enterrar definitivamente a Marx van a tener que desenterrarlo todavía más deprisa. Porque el capitalismo, y en especial en sus últimos pujos anarco-ultraliberales, es un callejón sin salida que a mí personalmente me aterra cada vez más. El capitalismo se encierra en vías a las que se condena. La mal llamada economía de consumo se distingue por producir no solo el producto, sino también el consumidor, que es la función de la publicidad.

Rafael Sánchez Ferlosio. 1990

Las tres últimas citas fueron guardadas por FFB en un archivo, sin ningún otro texto. La reflexión de Gramsci, que nos ha recordado Francisco J. Pardo, fue esencial en su aproximación a la obra del autor de los *Quaderni* y, más en general, para su comunismo marxista sin ismos.

Sumario

Presentación. "El marxismo vivo, comprometido y *sin ismos* de Francisco Fernández Buey". *Por Salvador López Arnal y Jordi Mir Garcia.* 11

1. Karl Marx (1994) 19

2. Los herederos de Marx (1976) 41

3. Marxismo en España (1985) 57

4. Dos cartas sobre el estalinismo (1990) 81

5. Marxismos contra la corriente. Un balance de la década de los ochenta (1990) 95

6. Marx leyendo a Hölderlin (1994) 123

7. Muerte del viejo marxismo y resurrección del difunto el día menos pensado del siglo XXI (1994) 151

8. Para leer el *Manifiesto comunista* (1997) 157

9. El Marx enamorado (1999) 171

10. La revisión del marxismo en Rosa Luxemburg (1999) 183

11. Sobre marxismo y anarquismo (2000) 193

12. Recuerdo de Valentino Gerratana [1919-2000] (2000) 203

13. De un viejo rojo asombrado... a los que no salen de su asombro (2000) 211

14. Prólogo a una guía para entender a Marx (2000) 217

15. Un Marx que parece nuevo (2001) 225

16. ¿Cambiar el mundo si tomar el poder? (2003) 229

17. Socialismo, pena de muerte, tortura (2003) 239

18. Recuerdo de Mariátegui (2004) 245

19. Marxismos: continuidad y discontinuidad en el cambio de siglo (2004) 251

20. Marx rojiverde (2004) 275

21. Utopía realizable: oxímoron y paradoja (2008) 283

22. Elogio de Marx en el 125 aniversario de su muerte (2008) 291

Índice analítico y nominal 297

El marxismo vivo, comprometido y *sin ismos* de Francisco Fernández Buey

Salvador López Arnal y Jordi Mir Garcia

Entre la documentación de Francisco Fernández Buey [FFB], ordenada por el profesor Iñaki Vázquez Álvarez, puede verse el índice de un proyecto no fechado titulado "Marxismos después de Marx":

> I. Introducción. Por qué soy marxista. II. Herederos de Marx [*El Viejo Topo*, revisar comparando con cosas posteriores]. III. Sobre los marxismos de los años 60 [trozo de la tesis, el marxismo italiano, Althusser etc.]. IV. Marxismos contra la corriente [rehacer texto escrito en 1990]. V. Después del fin. Preguntas y respuestas sobre marxismos. VI. Apéndice 1. Marxismo en España [*Sistema*]. VII. Apéndice 2. La evolución del marxismo en España en el último tercio del siglo [*Sistema*].

No hemos intentado reconstruir este proyecto que, por razones que desconocemos pero que seguramente tuvieron que ver con la falta de tiempo, el autor no pudo llevar a término (recordemos, por otra parte, que en 1998 ya había publicado su *Marx sin ismos*). Sí hemos hecho, en cambio, una selección, pensando en este índice, de los numerosos trabajos que FFB fue aportando, a lo largo de más de 40 años de estudio en serio y reflexión muy singular, a una tradición, la marxista, la suya (en su vertiente más libertaria), que en absoluto consideró aniquilada y sin restos tras la caía del muro de Berlín, la desaparición de la URSS y la penetración, fuerte hegemonía y dominio salvaje del capitalismo sin bridas y contemplaciones en el Este de Europa. Pensar en Marx como un "perro muerto" siempre le pareció una insensatez teórica, un

insulto a nuestra inteligencia, una muestra de ignorancia cuando no directamente de mala fe política y deshonestidad intelectual. ¿Muerta una tradición con páginas y libros tan imprescindibles como los que continuaba generando la historiografía marxista inglesa, por ejemplo? Muchos *letratenientes*, no se cansó de señalarlo con dolor con un término que tomó prestado de Manuel Sacristán (1925-1985), se comportaban como intelectuales orgánicos al servicio de la civilización del capital y de sus privilegiadas élites. De lo que no se derivaba en su caso, nada más lejos de la verdad, de lo pensado y hecho efectivamente, una recepción acrítica y entregada de la obra, las tesis y la praxis del autor de *El capital* y una aproximación cegada y dogmática a las revoluciones y realidades socio-políticas construidas en su nombre. Pensar críticamente con la propia cabeza, contracorriente y en minoría cuando fue necesario, fue una de sus virtudes, de las virtudes de su marxismo.

Se publica este libro en el año del bicentenario del fallecimiento del que fuera compañero de Jenny von Westphalen. No le hubiera disgustado probablemente al también estudioso de Engels, Lenin, Rosa Luxemburg y Gramsci. Él mismo escribió un artículo que nos sigue enseñando –y que aquí no hemos podido incorporar– en el año del primer centenario del nacimiento de Marx. Lo tituló, es significativo y concorde con su marxismo vivo, "Revisando a Marx con ocasión del centenario".

Hay un hilo conductor muy presente en los trabajos que forman este libro que no escapará al lector/a: el punto de vista comprometido, mirando siempre desde los de abajo, desde las y los condenados de la Tierra, un punto de vista informado, muy atento a las novedades sustantivas, que nunca habla por hablar, que piensa siempre con prudencia, temperanza (su lectura del marxismo analítico es un ejemplo destacado) y heterodoxia si es necesario, un pensar no sectario ni descalificador, abierto –de verdad– a otras corrientes de pensamiento y acción socialistas, a la libertaria y a la cristiana de base destacadamente (e incluso a aquellos que son "algo más que liberales"). Un pensar, en fin, que nunca olvida la componente práxica de la tradición y que se presentó pobre y desnudo, como su filosofar, sin trampas, como una pasión (emancipatoria) razonada y con admirable e infrecuente coraje cívico del que nunca hizo alarde.

Algunas de las tesis y consideraciones que se defienden en estas páginas, en los diversos artículos, notas, prólogos y reseñas que hemos recogido, una parte, solo una parte, de su diversa, rica y siempre interesante producción marxista-comunista, pueden resumirse así:

1. De Marx queda, ante todo, su fundamentación racional de la esperanza de las personas explotadas y oprimidas, de las humilladas y ofendidas, en un mundo de desigualdades que es, que sigue siendo, un escándalo moral insoportable. Ellas saben o intuyen que, con sus palabras, "de todos los filósofos y científicos sociales del siglo XIX, Marx fue quien más contribuyó a razonar la pasión emancipadora y liberadora de los de abajo, de los que no tienen nada o casi nada". Quien más contribuyó, no el único.

2. Queda el Marx de la ciudadanía pobre y proletaria (precaria y maltratada también ahora) cuyas obras les han ayudado en todo el mundo a autoorganizarse y a pensar con cabeza propia, asunto éste sobre el que FFB nunca dejó de insistir.

3. Queda, pues, la filosofía moral y política desalienadora marxiana, que "sigue dando que pensar a las personas generosas". Pasó a la historia –esperemos para siempre– el Marx científico puro, el Marx cientificista, el Marx de la supuesta superación y disolución de las utopías, el Marx objetivista, el Marx partidario de las leyes inexorables de la Historia, el Marx determinista. Queda, por supuesto, las inmensas conquistas de la historiografía que ha aportado, inspirándose en su obra y legado, investigaciones deslumbrantes y nuevos clásicos *para siempre*.

4. Marx para FFB fue un filósofo, periodista, científico social y hombre de acción revolucionario, todo a la vez y junto, sin cortes o rupturas separadoras. Esto último, comentó en alguna ocasión, levantaba sospechas "en el mundo del idiotismo de los especialistas en el que todo parece estar permitido", todo menos la visión global de conjunto y la declaración explícita "del punto de vista desde el cual se piensa, se razona y se analiza".

5. Es difícil, y acaso inconveniente, dividir en trozos un pensamiento de estas características. Si hubiera que hacerlo, FFB hubiera destacado seguramente "como economista, su teoría de la plusvalía; como filósofo, su crítica de las ideologías y de la alienación; como historiador, su monumental concepción materialista; como periodista, su ol-

fato ante los temas de gran alcance; como político, su fundamentación del internacionalismo de los de abajo y su crítica de la política al uso". Aunque en su caso, conviene insistir, todo es, al mismo tiempo, uno y lo mismo: estudio, reflexión, pensamiento, escritura, compromiso, organización y lucha por un mundo más justo, más humano, mucho más equitativo y más habitable.

6. El muro, también se habla de él en estas páginas, no se cayó, lo tiraron, señaló FFB. Lo tiraron los que estaban hartos de la manipulación de Marx "en nombre del privilegio de los marxistas de catecismo". De la misma manera en que fue moralmente difícil "seguir llamándose cristianos cuando la Inquisición quemaba a cristianos y no cristianos", también lo ha sido ir contra la corriente, seguir llamándose comunista y marxista, como hizo el autor hasta el final (prematuro) de sus días[1], cuando se sabe que ese fue también el nombre de los verdugos. A corto plazo acaso no es previsible o no esté "de moda" una aplicación política extensa y creativa del punto de vista marxista; estamos, señaló, "en una fase prepolítica: de repensamiento y reconfiguración de la idea misma de socialismo". Pero todo fluye, recordó. Pasará el tiempo y nacerán nuevas "herejías" y el marxismo se hará más laico, y cualquier día de este siglo XXI volverá a hablarse de Marx políticamente en serio, muy en serio. ¿No estamos ya un poco en ello?

7. FFB nos recordó que no conocía ninguna izquierda en el mundo que no hablara con respeto de la obra de Marx. También en el caso de intelectuales documentados que no eran propiamente de izquierdas. El mundo había cambiado mucho desde la muerte (y el nacimiento) del autor de *El capital* pero, es evidente, no ha cambiado de base. La renovación de la izquierda, una de sus apuestas, tenía que partir de Marx –aunque no solo de él– porque, entretanto, "no ha aparecido una visión de conjunto mejor en favor de los de abajo". Aunque existían, así lo indicó en repetidas ocasiones, análisis y teorías parciales más finas y apreciables. Entre ellas, conocimientos antropológicos y psicológicos que Marx no tenía ni pudo tener. De este modo, en la renovación de la izquierda transformadora, con el nombre o expresión que mejor se

1. Recuérdese lo señalado en la conversación con su amigo Jaume Botey publicada en *Iglesia Viva*, n.º 246, abril-junio de 2011, pp. 73-90.

estime, Marx tenía que ser un referente, aunque *no el único*.

8. ¿De dónde entonces la nueva izquierda que no tiene que ser, que no debe ser, la imagen y realidad invertida de la vieja, toda ella injustamente menospreciada y a veces desconocida? Para FFB, la izquierda socialista y transformadora del futuro podría salir probablemente de un diálogo entre "la tradición que Marx inauguró, la tradición anarquista-libertaria y, en nuestro ámbito cultural, las tradiciones cristianas (heréticas) de emancipación y la reconsideración autocrítica de la ciencia".

Ejemplos de este diálogo marxista, libertario, cristiano de base, ecologista, feminista, alterglobalizador, contracorriente, con una perspectiva científico-artística amiga y partidaria de la tercera cultura, crítico –desde posiciones nunca irracionalistas– de algunos desarrollos alocados y bastantes prácticas irresponsables de la tecnociencia contemporánea, ejemplos, decíamos, de ese necesario diálogo son todos los escritos aquí incluidos; un libro, por lo demás, que abarca un amplio arco temporal de conocimiento y reflexión del autor, desde 1976 hasta 2008.

Presentamos los textos seleccionados ordenados cronológicamente con excepción del primer trabajo; un Marx, su Marx, dedicado a su esposa-compañera, Neus Porta, fallecida un año antes que él, y a su hijo Eloy Fernández Porta, un escrito que recoge y resume muy bien las ideas centrales de su aproximación al gran clásico. Después se habla de sus herederos, del marxismo en España, de continuidad y discontinuidades en la tradición, del *Manifiesto*, del Marx enamorado, de guías para el estudio de la obra marxiana, de nuevas biografías, de la vigencia del viejo Marx, de Rosa Luxemburg, de Valentino Gerratana, del Marx rojiverde, de marxismo y anarquismo, de utopías, de marxismos contracorriente, de Hölderlin, de Leopardi, de Mariátegui, de penas de muerte, del estalinismo... En fin, de Marx y de marxismos y de su rica historia, todo ello *sin ismos* idolatrados, con mirada propia, a contracorriente y con profundo conocimiento de causa y consistente perspectiva comprometida y nunca abandonada.

Aunque, por supuesto, otra selección hubiera sido posible.

Fernández Buey se preguntaba en el prólogo de su obra *Marx (sin ismos)* si se podía hablar de Marx *sin ismos*. Y venía a responder afirmativamente al argumentar que Marx fue crítico con el marxismo y que hay dudas de que quisiera fundar algo llamado marxismo. Pero a

nuestro entender, más importante que el saber si podemos hablar de Marx *sin ismos* es cómo hablamos de Marx y los marxismos. Y ahí FFB es una referencia que consideramos imprescindible. Su pensar *sin ismos* Marx, y todo lo que concibió, significa pensar sin las interpretaciones mecánicas que el propio Marx criticó en una parte del marxismo que legó a conocer (recordemos su "yo no soy marxista"). Su pensar sin ismos es un pensar riguroso, honesto, autoexigente y exigente, crítico y autocrítico, abierto por supuesto a la revisión y a las nuevas corrientes. Un pensar con la propia cabeza, algo que, como decíamos, siempre reivindicó e intentó promover.

Por nuestra parte, hemos intentado recoger aquí textos poco conocidos del autor, difíciles de encontrar en algún caso, sobre temáticas poco frecuentadas por la tradición en algún caso, todos ellos sustantivos pensamos, trabajos que recogen las preocupaciones centrales del autor de *Poliética* sobre una tradición que siempre concibió plural y con diferentes y enriquecedores senderos. Hemos evitado incorporar artículos suyos ya recogidos en otros libros suyos como *Discursos para insumisos discretos*. Nos dejamos mucho en el tintero; lo sabemos, somos conscientes de ello. Recoger todas o la gran mayoría de sus aportaciones hubiera significado componer un libro que recordaría las mil y una noches, cuatro o cinco páginas por noche… lo que bien mirado e imaginado no hubiera estado mal del todo.

No deberíamos en ningún caso, sería contradictorio con sus tesis marxianas más esenciales, leer estos escritos olvidando el contexto en el que fueron elaborados. Conviene recordar, por ejemplo, el profundo (y acaso inesperado) desinterés por el marxismo en España en los primeros ochenta; las consecuencias que tuvo la caída del muro, la eliminación del socialismo irreal y la desaparición de la URSS; el giro a la derecha, muy conservadora en ocasiones, de una buena parte de la ciudadanía europea y de otras zonas del mundo; el muy denso conjunto que formaron los intelectuales ex, descomprometidos o comprometidos con otras causas (Colletti fue un ejemplo destacado); la destrucción del PCI y de una gran parte de la cultura comunista italiana; las dificultades del PCE, del PSUC e IU... aunque también, en los últimos años, una vuelta (no completa) a Marx al inicio de la crisis y con ocasión de su 125 aniversario. ¡Hasta Warren Buffet habló

de lucha de clases, añadiendo que la suya estaba ganando por goleada!

Sin atisbo para ninguna duda, el profesor y activista FFB leyó realmente a Marx y a muchos de sus analistas y seguidores, pensando de forma viva y sintiendo con alma no apagada, sin olvidar la arista política que en su opinión (opinión que compartimos, no en vano nos consideramos discípulos suyos) debía acompañar al estudio de los clásicos de una tradición que no era únicamente (siendo también eso) una acomodada filosofía de estudio o reflexión sino también de intervención, transformación socialista y emancipación humana.

Nuestras notas, breves y las mínimas posibles, se identifican por el añadido NE (nota de editores) entre paréntesis.

Este libro no hubiera sido posible sin la generosidad y ayuda práctica, muy efectiva, de Mercedes Iglesias Serrano e Iñaki Vázquez Álvarez. Tan necesarios para nosotros y nuestro trabajo como el aire que exigimos-necesitamos trece veces por minuto. Gracias compañeros, gracias por el ejemplo.

Miguel Riera ha sido una ayuda decisiva en la elección del título. Gracias querido y admirado editor.

FFB señaló que *Marx (sin ismos)* era el resultado de un ya "largo diálogo ininterrumpido de su autor con un hombre al que muchos trabajadores amaron y con el que aprendieron a entender las razones de la persistencia del mal social en un mundo dividido, en el mundo de las desigualdades". Este *Marx a contracorriente* continúa ese diálogo con el gran clásico y las diversas tradiciones que ha alimentado, un diálogo abonado por un filósofo de una pieza, concernido, documentado, vinculado a la ciudadanía-obrera, un verdadero maestro al que muchas personas amaron y con el que muchos aprendimos a entender mejor las razones del mal social en este mundo de desigualdades, opresión, guerras y explotación abyectas.

Todo ello desde el corazón de una tradición emancipatoria a la que alimentó, crítica y creativamente, y de la que formó parte de forma destacada. Medio siglo de amor, entrega revolución y pensar a contracorriente. Como pocos, como muy pocos.

1

Karl Marx[2]

Para Neus y Eloi

1

Karl Marx nació en 1818 en Tréveris (Trier), Renania, en el seno de una familia hebrea, rabínica por ambas ramas. Su padre, un jurista ilustrado que ejercía un cargo en representación de sus colegas ante los tribunales, hizo bautizar a los hijos por la Iglesia Evangélica en 1824. Se ha discutido mucho acerca del reflejo en la obra de Marx de esta ascendencia judía. Pero la crítica histórica tiende a dar esta cuestión por saldada: no tiene fundamento la especulación que trata de explicar las ideas de Marx por su "judaísmo", pues ni la educación ni la cultura ni la inspiración principal de su obra fueron judías. El propio interesado no quiso hacer nunca cuestión específica del problema judío y la única vez que trató el asunto por extenso presentó a los judíos como víctimas y actores de la más general alienación social, la que, en su opinión, es característica de la mercantilización general de la vida en la sociedad capitalista.

En la enseñanza secundaria, durante los años 1830-1835, sus profesores dejaron dicho de él que era estudioso, agudo y muy apasionado en el hacer y en el escribir. También elogiaron sus escritos sobre temas literarios y su capacidad como traductor, aunque alguno de estos profesores consideró que los ensayos del adolescente Karl Marx en alemán acusaban una exagerada búsqueda de la expresión insólita y pintores-

2. Fechado el 12 de junio de 1994. Una traducción catalana de este artículo se publicó en Esteve Oroval (ed.), *Noves aproximacions a la història del pensament econòmic*. Vic, Eumo Editorial, 1995, pp. 63-83 (NE).

ca. En 1835, al acabar los estudios preuniversitarios, aquel joven escribía, en las entonces acostumbradas y casi obligadas reflexiones sobre la elección de la carrera, estas palabras:

> La carrera que hay que elegir es la que nos proporcione mayor dignidad posible y nos ofrezca el más amplio campo para actuar en beneficio de la humanidad y acercarnos a aquella meta general para alcanzar la cual todo lo demás es medio: la perfección [...] Pues quien crea solo para sí mismo tal vez puede convertirse en un célebre doctor, en un gran sabio o en un excelente poeta, pero no llegará a ser un hombre completo y verdaderamente grande.[3]

El mismo año 1835 Marx ingresó en la Universidad de Bonn para seguir estudios jurídicos, pero se interesó al mismo tiempo por temas filosóficos y artísticos. Se sabe que asistió a conferencias de August Wilhelm Schlegel sobre literatura antigua (Homero, Propercio) y a clases de F. G. Welcker sobre mitología. Al año siguiente, en 1836, se trasladó a Berlín y allí se prometió en secreto con Jenny von Westphalen (1814-1881). En Berlín, además de manuales jurídicos y filosóficos, leyó el *Laocoonte* de Lessing y *La historia del arte en la Antigüedad* de Winckelmann; probablemente también leyó entonces (hacia el verano de 1837) la *Estética* de Hegel.

A los 19 años, en una carta que escribe a su padre el 10 de noviembre de 1837, declaraba Marx, con cierto aire de juvenil derrota intelectual, la influencia en él de la filosofía hegeliana: el descubrimiento de que, a pesar de todos sus esfuerzos, la conclusión filosófica alcanzada era la primera palabra, o el punto de partida, del sistema hegeliano. Todavía hoy quien se ponga a leer las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de G. W. F. Hegel comprenderá en seguida esta atracción singular.

Durante los años de estudiante universitario Marx se hizo con una amplia cultura jurídica y filosófica, pero también escribió poemas varios, una novela humorística titulada *Scorpion und Felix* y un drama

3. MEGA 1(2), 164: hay una traducción italiana en *Scritti politici giovanili*, a cura di Luigi Firpo, Einaudi, Torino, 1974, pp. 483-484.

fantástico titulado *Oulanem*. En la novela humorística, que ha sido vista como un interesante intento de tratar cuestiones políticas en una forma literaria influida por Sterne y por Heine, hay numerosas alusiones a la Biblia, a Ovidio, a Winckelmann, a Goethe, al *Vicario de Wakefiel* de Goldsmith, al *Elisir del diablo* de Hoffmann y a Shakespeare. *Oulanem* pone de manifiesto, entre otras cosas, la influencia que tuvo en el joven Marx la lectura del *Faust* de Goethe. Varios libros de poemas escritos entonces se han perdido, pero se conservan, en cambio, algunos poemas sueltos dedicados a Jenny von Westphalen. He aquí una muestra del estilo y del estado de ánimo del joven estudiante:

> Nunca más flotaré sosegado;
> el alma profundamente emocionada,
> nunca más descansará plácida.
> Lucho sin descansar [...]
> Me envuelve una fuerza perpetua,
> un rugido y un ardor incesantes
> no me puedo conformar en la vida,
> ni andar con la corriente.
> Quiero comprender los cielos,
> impregnarme de los mundos.
> Y en el amor y el odio
> vibrar y seguir creciendo,
> quiero alcanzarlo todo,
> los favores de los Dioses,
> adentrarme sin miedo en el saber
> comprender música y arte.
> Yo mismo los mundos inmóviles destruiré,
> porque no los puedo recrear,
> porque no escuchan mi llamada,
> enmudecidos por el conjuro.
> ¡Ay! los muertos y mudos miran,
> burlones nuestras hazañas.
> Nos derrumbamos y nuestra labor también
> y ellos siguen andando
> Pero no cambio mi destino por el suyo [...]

La orientación literario-filosófica del joven Marx ha sido calificada

de romanticismo radical; su filosofía, de fichtiana. Los motivos de su poesía juvenil proceden de Schiller, de Novalis y en general de la poesía romántica alemana: de Wackenroder a E. T. A. Hoffmann. Franz Mehring dijo de aquellos poemas, en los que la pasión se desborda entre el estruendo de las grandes palabras altisonantes, que eran "románticos en el tono, pero sin la magia propia del romanticismo". Una opinión, ésta, no muy distinta de la que tenía el propio Marx cuando, ya en la madurez, bromeaba con Jenny a propósito de sus inflamados ejercicios juveniles: "Nada en ellos era natural, todo hecho de insensateces [...] las reflexiones teóricas ocupaban el lugar de los pensamientos poéticos".

En 1839 Bettina von Arnim, exponente del nuevo romanticismo alemán, personaje celebrado un día por Goethe, visitó a Jenny von Westphalen y a Karl Marx en Tréveris. A juzgar por una poesía satírica titulada "Neumodische Romantik" (Romanticismo a la moda), que Marx escribió con ocasión de aquella visita, parece que el encuentro no contribuyó precisamente a reforzar la vacilante adhesión del joven Marx al romanticismo. Por otra parte, la crítica literaria de estas últimas décadas ha puesto de manifiesto la existencia de tendencias diversas e incluso contrapuestas en este joven Marx literato. En *Oulanem* y en el poema titulado "Menschenstolz" (Humana soberbia) se ha visto[4] una anticipación, en forma de imágenes, del concepto marxiano de "reificación" ("La acción propia del hombre –ha escrito Marx en *La ideología alemana*– se convierte en un poder ajeno a él, que le sobrepasa y le subyuga en vez de ser dominado por el hombre"). "Humana soberbia" empieza, efectivamente, con la descripción de los inmensos edificios y de la desconcertante mezcla que caracterizan una ciudad moderna. Para el joven poeta el carácter opresivo de esta ciudad viene dado por el pensamiento de que estos edificios no han sido creados por sí mismos sino que han sido construidos por el ingenio humano: el ardor prometeico va precedido de una larga disertación sobre la incapacidad del hombre para sentirse a gusto en la ciudad del siglo XIX[5].

---

4. I. Birchall, "The Total Marx and the Marxist Theory of Literature", en *Situating Marx*, al cuidado de Walton y Hall, Londres, 1972, p. 136; S. S. Prawer, *Karl Marx and World Literature,* cit. 23.

5. MEGA I,1(2), 48-50.

La educación familiar jugó también cierto papel en la formación de Karl Marx. Su padre, Hirschel Marx, persona de talante liberal ("un verdadero francés del siglo XVIII", en expresión de la que sería su nieta Eleanor), le orientó hacia la lectura de los ilustrados franceses (Voltaire, Diderot y Rousseau principalmente) y alemanes, así como en la disciplina del razonamiento jurídico; el padre de Jenny von Westphalen, con quien Marx tuvo una excelente relación, le propuso algunas de las principales lecturas literarias en las lenguas originales: Homero y los trágicos griegos, Dante, Shakespeare y Cervantes. Es posible que la conversación con este hombre, de ideas saintsimonianas, haya significado para el joven Marx la primera atracción por ideas vagamente socialistas.

2

La redacción de la tesis doctoral sobre la filosofía griega y Epicuro, en 1838-1840, señala el paso definitivo de Marx a los estudios filosóficos. Por entonces el joven doctorando debió alentar la esperanza de hacer carrera universitaria. En seguida pasó a formar parte de un interesante "Club de los doctores" y sus colegas le consideraban como la gran promesa de la filosofía alemana. Pero la esperanza de Marx en hacer carrera universitaria en la Alemania prusiana duró poco. La exclusión de la universidad de los escasos amigos que podían ayudarle le empujó hacia el periodismo. 1842 es el año del fin de las ilusiones en una carrera universitaria y del comienzo del trabajo periodístico de Marx, quien empezó a escribir artículos para la *Rheinische Zeitung* (*Gaceta renana de política, comercio e industria*) de la que sería redactor jefe y director.

Su primer artículo publicado en la *Gaceta renana* estaba dedicado a la censura y muestra que entonces Marx se sentía implicado en una batalla no solo periodística sino también en favor de la literatura, de la libertad de creación literaria. En cierto modo Marx hacía confluir en el canal del periodismo político energías que anteriormente se habían volcado en la poesía lírica o en la investigación estética. De aquellos artículos él mismo ha dicho luego que representaron el descubrimiento de "la anatomía de la sociedad".

Y, en otro orden de cosas, representaron también el alejamiento de Marx de la tendencia romántica alemana. Menos conocida que estos datos es otra de las batallas en el campo de la ideas emprendida por Marx en la *Gaceta renana*. En este caso contra quienes pretendían eludir la censura camuflando sus opiniones políticas como crítica artístico-literaria: "Declaré que consideraba inoportuno, e incluso inmoral, meter de contrabando dogmas comunistas y socialistas, o sea, una nueva concepción del mundo, en incidentales críticas de teatro"[6].

Al año siguiente, después de las primeras dificultades con la censura prusiana (en marzo del 43 la *Rheinische Zeitung* fue prohibida), Marx dimitió como director. Poco después se casó con Jenny von Westphalen (en junio de 1843, en Kreuznach) y se dedicó intensamente a estudios de historia y teoría política; volvió a ocuparse críticamente de la obra de Hegel, en particular de su filosofía del derecho y del estado. Entre las lecturas de Marx en aquellos meses hay que destacar: Maquiavelo, Rousseau, Montesquieu, Justus Möser y François René de Chateaubriand.

La correspondencia que en 1842-1843 mantuvo con Arnold Ruge muestra bien a las claras cómo encajó Karl Marx las primeras dificultades serias con las autoridades universitarias y con la censura y cómo se fue alejando del romanticismo elegíaco de algunos de sus amigos de entonces para convertirse en un filósofo con ideas propias, apasionado por la política e interesado por la economía. En el alma de aquel filósofo que estaba saltando de una clase a otra cabían por igual la crítica radical de la sociedad entonces existente y el optimismo histórico.

En mayo del 42, cuando el final de la carrera universitaria se ha hecho ya evidente, Marx comunicaba a Ruge su propio programa, presentándolo como un presente en marcha, en construcción: *La humanidad doliente que piensa y la humanidad pensante que sufre se unen contra el filisteísmo*. De ahí brotará un mundo nuevo. La esperanza sale de la desesperación. Pero lo que ve el interlocutor amigo no es precisamente esta unión en marcha, sino un paisaje, más bien tenebroso, de deshumanización e insolidaridad. Ruge le escribe a Marx en marzo del 43:

---

6. Carta a Arnold Ruge del 30 de noviembre de 1842, en MEGA I, 1(2), 286.

> Resulta duro, pero hay que decirlo porque es verdad: no conozco pueblo alguno tan desquiciado como el alemán. Ves artesanos, pero no ves hombres; pensadores, pero no hombres; señores y siervos, jóvenes y personas maduras, pero no hombres. Es como un campo de batalla en el que encontramos, amputados y revueltos, manos y brazos y toda clase de miembros, con la sangre derramada cuajándose entre la arena. Hölderlin en el *Hyperion*. Estas palabras podrían servir de lema a mi modo de sentir, pero desgraciadamente no es nada nuevo; las mismas cosas obran de tiempo en tiempo de parecido modo sobre los hombres. Su carta [la de Marx] es una ilusión. Su entusiasmo me deprime todavía más.

Y, como suele ocurrir, si el entusiasmo del amigo deprime al amigo, el tono pesimista y elegíaco del interlocutor hölderliniano provoca una declaración contundente, sin reservas, del otro, del optimista histórico que quiere distinguir entre dogmatismo y convicciones profundas. Marx, influido por la filosofía de Feuerbach, pone, en septiembre del 43, el espíritu crítico y la independencia de criterio en el frontispicio de su programa de reforma moral e intelectual:

> En esto precisamente consiste la ventaja de la nueva tendencia: nosotros no anticipamos dogmáticamente el mundo, sino que queremos encontrar el mundo nuevo a partir de la crítica del viejo. Hasta ahora los filósofos habían tenido lista en sus pupitres la solución de todos los enigmas, y el estúpido mundo exotérico no tenía más que abrir su morro para que le volasen a la boca las palomas ya guisadas de la Ciencia absoluta. Ahora la filosofía se ha mundanizado. La demostración más evidente de ello la da la misma conciencia filosófica afectada por el tormento de la lucha no solo externa sino también internamente. *No es cosa nuestra la construcción de futuro o de un resultado definitivo para todos los tiempos; pero tanto más claro está, en mi opinión, lo que nos toca hacer actualmente: criticar sin contemplaciones todo lo existente; sin contemplaciones en el sentido de que la crítica no se asuste ni de sus consecuencias ni de entrar en conflicto con los poderes establecidos.*
>
> De ahí que no esté a favor de plantar una bandera dogmática; al contrario: tenemos que tratar de ayudar a los dogmáticos para que se den cuenta del sentido de sus tesis.

Si hay algo a lo que valga la pena llamar marxismo ese algo nació de este talante, como vio muy bien, por cierto, el poeta y dramaturgo Bertolt Brecht y como recordaba hace ya algunos años el marxólogo Maximilien Rubel.

3

En 1844 Karl Marx está exiliado en París. En los meses siguientes Ruge y Marx se embarcan en la tarea de publicar *Deutsch-Französische Jahrbücher* (*Anales franco-alemanes*), pero solo saldría un número, en el que aparece precisamente la correspondencia a la que acabamos de hacer referencia (con otros intercambios epistolares de Marx y Ruge con Bakunin y Feuerbach) y dos ensayos del propio Marx: una introducción a la contribución a la crítica de la filosofía del derecho y un artículo sobre la cuestión judía. La crítica al idealismo de la ciencia absoluta hegeliana ha llevado al filósofo a interesarse por los teóricos de la economía. Empieza a leer a los economistas clásicos (Smith, Ricardo) mientras sigue dedicado al periodismo político. Fruto del interés del filósofo periodista por las ideas económicas son los cuadernos redactados en París durante ese mismo año que se conocen con el nombre de *Manuscritos económico-filosóficos*. En París nace la primera hija de Karl y Jenny y ambos conocen al que en lo sucesivo iba a ser el mejor amigo de la familia: Friedrich Engels.

Los tres años siguientes fueron de muchísima actividad y acabarían determinando la orientación de la vida de Marx. En el 45 y el 46 le nacieron dos hijos más: Laura y Edgar. Visitó Bruselas e Inglaterra, entró en contacto con los proletarios, se unió a uno de los primeros grupos comunistas de la época (la Liga de los Justos) y, a través de la crítica de las ideologías entonces imperantes en Alemania, fue dando forma a un pensamiento propio que incorporaba conocimientos de muy distintas áreas del saber: filosofía, historia, economía, lo que hoy llamaríamos sociología y ciencia política, etc. Ya entonces Marx tenía entre los suyos fama de "devorador de libros".

Entre el 44 y el 47 Marx escribió mucho, pero casi todo lo que escribió (solo o con Engels) le pareció aún insuficiente, cosa hecha

para asimilar y criticar ideas y creencias de otros o para ir articulando, tentativamente, la propia composición de lugar en asuntos esenciales de la vida económica, social, cultural, histórica y política. Por eso, porque consideraba aquellos papeles como "materiales" preparatorios (y porque Marx fue siempre muy riguroso con la forma que habían de tener los textos de orientación filosófica o científica) los dejó expuestos a la "roedora crítica de las ratas". Pese a lo cual se han conservado. De entre los escritos de este período son de notar *La sagrada familia*, *La ideología alemana* y las *Tesis sobre Feuerbach*. En ellos destacan tres cosas: la reelaboración del concepto de alienación, la acuñación de un nuevo concepto de ideología y la primera aproximación al concepto de comunismo moderno.

4

El concepto de *alienación* ocupa un lugar central en los manuscritos (económico-filosóficos) redactados en París, en 1844, que representan una síntesis de la crítica filosófica, la económica y la política. Este concepto tenía ya su pequeña historia en la filosofía alemana. Hegel entendía por alienación (o mediación) el proceso por el cual el ser se constituye en objeto; alienación era, por tanto, en la filosofía de Hegel, realización, hacerse cosa, un paso imprescindible para ser de verdad y para ser dueño de sí mismo, una vez superada la escisión entre el ser solo sujeto y el ser solo objeto. Feuerbach dio otra acepción al mismo término: el hombre se aliena al tomar por ser ajeno lo que es construcción propia, se pone a sí mismo en otro, al que transfiere sus potenciales virtudes; alienación se equipara en Feuerbach a creencia religiosa.

El concepto marxiano de alienación incorpora la dimensión económica y se materializa, por así decirlo. Se diferencia del concepto de Hegel por el punto de vista materialista con que se formula; y se diferencia del de Feuerbach porque cobra mayor extensión o amplitud al salir del ámbito de la religiosidad. Para Marx, la alienación es un hecho que, en la sociedad capitalista, corroe toda la vida de las gentes, desde los sentidos hasta la inteligencia. La raíz de la alienación se encuentra en el carácter cosificador, mercantilizador, que tiene el trabajo en nuestras

sociedades. En ellas no solo se divide o diferencia el trabajo por la simple y cambiante razón de lograr la mayor eficacia productiva en cada caso, sino que a esta división, que podemos llamar *técnica*, se superpone otra: la de la sociedad en clases de individuos definidas por la peculiar relación de cada una con los medios de producción, esto es, con los bienes destinados a producir más bienes (tierra, energía, utensilios, máquinas, etc.). Esta otra división del trabajo es una división *social*.

Marx observó que tal división tiende a hacerse fija y permanente en el capitalismo (más tarde añadiría que la división social también cambia de forma con la evolución de este sistema socioeconómico). Pues bien: la alienación humana básica, la alienación del trabajador en el trabajo, se generaliza y se agudiza en este modo de producir y de vivir: el trabajo y, con él, el trabajador, se convierte en objeto de compra-venta, en una mercancía más, y el producto del trabajo en cosa ajena al trabajador. La división de la sociedad en dos clases principales y polarizadas es el correlato social de la completa mercantilización de la vida, de su alienación extrema. En las modernas sociedades divididas en clases el dinero, en tanto que equivalente general para el intercambio de mercancías, pasa a ser el instrumento de esa desnaturalización del vivir, se convierte en un fetiche, en el símbolo principal del desvivirse de los hombres.

Se dice a veces que en *La ideología alemana* (1845) Marx trató de elaborar (con Engels) una nueva teoría de la ideología. Eso es inexacto. Lo que Marx se proponía en aquellas fechas, de acuerdo con el programa enunciado en la carta a Ruge, en el 43, era una *crítica de las ideologías*, una crítica filosófica que, para hacer honor precisamente a la idea de "criticar sin contemplaciones todo lo existente", tenía que ser paralela y simultánea a otras dos: la crítica de la economía política (en tanto que ideología imperante en el campo económico) y la crítica de la política *sensu stricto* (en tanto que la política aparecía como racionalización de la explotación y de la opresión en nombre del capitalismo liberal y de los derechos del hombre).

Aunque Marx, que era un clásico nada amigo de las modas, abandonó, por modestia científica, el manuscrito de *La ideología alemana* a otra crítica radical, la de las ratas, lo allí logrado fue importante para su maduración intelectual. La crítica de las ideologías (junto con la

importancia concedida a la economía) trajo como consecuencia una nueva forma de entender el filosofar. Vale la pena subrayar esto hoy, en un momento en el que predomina la fragmentación de los saberes académicos en compartimentos estancos: la economía política, el análisis económico-social, ha contribuido a fecundar la vieja filosofía mundanizándola, haciéndola volver a lo concreto.

En efecto, el objetivo logrado a partir de esta crítica de las ideologías fue doble: hacer bajar a la filosofía desde las etéreas alturas de la especulación sobre el espíritu absoluto, sobre la esencia de la religión o sobre la consciencia de los hombres en general hasta convertirla en filosofar, pobre y desnudo, acerca de la realidad, de lo que hay, sobre el suelo mismo de la vida entre hombres que intercambian capital por fuerza de trabajo y luego, por las noches, se dividen nuevamente para divertirse, morar, sufrir o reproducirse en barrios distanciados, casi siempre (entonces y a veces ahora) separados por ríos, muros o amplias avenidas.

Se ha dicho que al hacer esto el materialista Marx introdujo el determinismo económico en el mundo moderno, la idea de que lo económico determina todo lo demás. Pero tal afirmación también es inexacta. El determinismo económico real es un producto del capitalismo. El determinismo económico real, aquello que hace que los hombres tengan *necesariamente* que desvivirse por lo económico (hablando con más propiedad: por lo crematístico), es la mercantilización cuasiuniversal de todo lo divino y lo humano que ha supuesto el capitalismo histórico. Fue el capitalismo, no Marx, quien "ha ahogado en el agua helada del cálculo egoísta el santo escalofrío de la mística piadosa". Lo que hizo Marx fue tomar nota de esta novedad histórica. Y criticar sin contemplaciones, eso sí, toda pretensión (de los filósofos primero, de los economistas un poco después y de los políticos siempre) consistente en dorar tal píldora presentándolo como el mejor de los mundos posibles o el menos malo de los mundos por existir. La vocación científica de Marx arranca de ahí: de la crítica de lo que hay a partir de la crítica de las idealizaciones (interesadas o no es otro asunto) de una realidad que para muchos (y particularmente para los obreros de la industria) era insoportable. Por eso Marx llamó ilusos a los filósofos alemanes que aspiraban a la Ciencia absoluta, y llamó "cí-

nicos" a los economistas ingleses que se limitaban a analizar la estructura económica de la sociedad de la época sin criticar el lado malo del progreso industrial e ignorando los sufrimientos de los trabajadores de la industria.

El tercer concepto que contribuyó a perfilar Marx en aquellos años, entre París y Bruselas, fue el de *comunismo moderno*. El autor de los *Manuscritos del 44* entiende que comunismo es igual a libertad. Pero a libertad en una forma muy concreta: no solo libertad negativa, o sea, ausencia de constricción política o externa, sino también libertad positiva, esto es, posibilidad del desarrollo omnilateral de las facultades del hombre. La idea de comunismo moderno estaba naciendo entre los trabajadores franceses y alemanes como respuesta crítica a una forma de producir y de vivir que era sentida por los afectados como intolerable. En *La situación de la clase obrera en Inglaterra,* Engels había trazado un cuadro verídico y conmovedor al respecto. Médicos sensibles, filántropos amables y personas de diferente formación, pero preocupadas por lo social, coincidieron, en la década de los cuarenta, en deplorar las condiciones de vida de los trabajadores de la industria.

Ateniéndose a aquellas críticas Marx concibió el comunismo moderno como superación de la alienación del trabajo y de la división social fija que caracterizaba al capitalismo. Así pues, el término comunismo designaba en primer lugar, y sobre todo, el movimiento real de los trabajadores anticapitalistas. Comunismo era la "pasión razonada" de los trabajadores. En la configuración de la filosofía político-moral de Marx influyeron poderosamente dos factores: la insurrección de los tejedores de Silesia y el trato con los primeros núcleos de obreros organizados en París. En las reuniones de éstos supo ver Marx la transcendental importancia de la compañía, de la ayuda mutua, de la asociación entre iguales, hasta el punto de subrayar la aparición de una nueva necesidad: *la necesidad de comunidad*. Las reuniones de los obreros comunistas de París parecen haber confirmado a Marx en su optimismo histórico. A propósito de ellos escribió: "/Aquí/ la fraternidad de los hombres no es palabrería, sino verdad, y desde estas figuras endurecidas por el trabajo nos ilumina la nobleza de la humanidad".

Fue precisamente la prolongación, y, tal vez, también la generalización idealizada de aquella virtud de la fraternidad obrera en co-

munidad (¿pero quién no se enamora de la virtud vivida en otros?) lo que llevó a Marx a postular el comunismo no precisamente como un nuevo modo de producción sino como una nueva cultura, como un nuevo modo de vivir, como una nueva red de relaciones sociales, como una sociedad alternativa, de personas, y de personas iguales: una sociedad por hacer en la que los sujetos volverían a tener entidad propia, dejarían de estar alienados, desnaturalizados, para establecer de verdad relaciones entre humanos enteros, no entre seres demediados, mitad persona/ mitad mercancía.

Esta idea de comunismo moderno alcanzaría, claro está, mayor perfil en otras obras posteriores de Marx, empezando por la más conocida, el *Manifiesto comunista*; pero conviene subrayar aquí que nuestro autor, el Marx de los años cuarenta del siglo pasado, identificaba comunismo con despliegue o desarrollo omnilateral de las capacidades humanas. Pues Marx sabía que había habido ya algunas otras formas históricas de "comunismo", más o menos primitivo (se hablaba entonces del "comunismo" existente en Perú antes de la llegada de los españoles o del "comunismo" de la isla de Java), formas vinculadas a la ausencia de necesidades por carencia y a la ignorancia de los hombres.

En los *Manuscritos de París*, en el 44, había escrito a tal respecto:

> Este comunismo "el comunismo basto, tosco, inconsciente" que lo recorre todo negando la personalidad del hombre no es sino consecuente expresión de la propiedad privada, que es esa misma negación. La envidia universal y constituida en poder es la forma larvada en que se produce y en que se satisface la codicia, si bien de otro modo. La idea de la propiedad privada como tal siempre se ha vuelto por lo menos contra la propiedad privada más rica en la forma de envidia y ansia de nivelación, hasta el punto de que éstas constituyen incluso el núcleo de la competencia. El comunismo basto no es más que el colmo de esta envidia, de esta nivelación. Su punto de partida es la idea de un *minimum* y, por tanto, tiene su medida delimitada, precisa. Esta supresión de la propiedad se halla lejos de ser una apropiación real, como lo demuestra su abstracta negación del mundo entero de la cultura y de la civilización, así como *la vuelta a la simplicidad antinatural de un hombre pobre y sin necesidades, que no solo no ha superado la propiedad privada, sino que ni siquiera ha llegado aún a ella. [...] La*

primera superación positiva de la propiedad privada, el comunismo basto, no es más que una de las formas en que aparece la vileza de la propiedad privada, que trata de establecerse como la comunidad positiva (la cursiva es mía: FFB).

5

Si lo escrito y no publicado por Marx en aquellos años tenía carácter polémico, polémica es también la *Misère de la philosophie*, redactada en París, durante el invierno de 1846 a 1847 y editada en esta última fecha. *Miseria de la filosofía* es una réplica a la *Filosofía de la miseria* de Pierre Joseph Proudhon, teórico socialista con quien Marx había establecido relación durante su exilio en Francia. Por la vía negativa, crítica, una vez más, Marx perfilaba en esta réplica a Proudhon su propio pensamiento: trata de elevar la pasión moral anticapitalista a análisis científico de la realidad, aclara en qué acepción le parece aceptable el método dialéctico hegeliano, continúa distanciándose de las ideologías filosóficas y da su propia versión de la teoría del valor-trabajo elaborada por David Ricardo. En la comparación entre la "retórica" del teórico francés y el "lenguaje sencillo, claro y preciso" de Ricardo, Marx se queda con el economista. Y ello, a pesar de que consideraba "cínico" el punto de vista del autor de los *Principios*[7]. Ya entonces el "cinismo científico" de Ricardo era para Marx un reflejo del "cinismo de los hechos". Con la *Miseria de la filosofía* Marx estaba dando, pues, otro paso hacia la valoración de la importancia del análisis económico en la comprensión de las relaciones sociales.

En noviembre de 1847 Marx y Engels recibieron de la Liga de los Comunistas (antes llamada de "los justos"), de la que formaban parte, el encargo de redactar el *Manifiesto*. En 26 páginas escribieron una memorable síntesis crítica de lo que representaba el capitalismo en el marco de la historia de la humanidad. Los autores del *Manifiesto* veían la historia de la humanidad como una lucha ininterrumpida, oculta unas veces, abierta otras, que terminó cada vez o con una transforma-

7. *Principios de economía política y tributación, On the Principles of Political Economy and Taxation*. Publicado por primera vez el 19 de abril de 1817 (NE).

ción revolucionaria de toda la sociedad o con la ruina común de las clases en lucha. Bajo el capitalismo se produce un enorme crecimiento de las fuerzas productivas y de la riqueza, pero al mismo tiempo una considerable destrucción de los lazos personales, cualitativos e individualizados de las personas:

> [La burguesía] ha ahogado en el agua helada del cálculo egoísta el santo escalofrío de la mística piadosa, del entusiasmo caballeresco, de la melancolía de los ciudadanos medievales. Ha disuelto la dignidad personal en el valor de cambio. [...] Ha colocado en el lugar de la explotación envuelta en ilusiones religiosas y políticas, la explotación abierta, desvergonzada, directa, a secas.

La historia de la industria y del comercio hasta 1840 aparecía en aquel texto como historia de la contraposición entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción modernas. Un factor destacaba sobre todos los demás al poner en tela de juicio la continuidad de la existencia de la sociedad burguesa: las crisis comerciales periódicas. Los autores del *Manifiesto* subrayaban allí algo que todavía en la actualidad sigue viéndose como un escándalo, a saber: que en las crisis comerciales se destruye regularmente no solo una gran parte de los productos conseguidos con esfuerzo (ayer, casi siempre, productos de la tierra; hoy, productos de la tierra y de la industria, a veces con obsolescencia ya incorporada al ser producidos) sino incluso una parte de las fuerzas productivas ya creadas (empezando por la fuerza productiva altamente cualificada llamada hombre). Marx denominaba a esto "la epidemia de la sobreproducción". Pero los autores del *Manifiesto* ponían el acento en las consecuencias culturales de tales crisis: "La sociedad –escribieron– *se ve retrotraída repentinamente a un estadio de barbarie momentánea*; parece como si la miseria o una guerra mundial de exterminio la hubieran privado de todos los víveres; la industria y el comercio parecen destruidos. Y por qué. Porque la sociedad posee *demasiada civilización, demasiados víveres, demasiada industria, demasiado comercio*".

Interesante es también la caracterización que en el *Manifiesto* se hace de la forma en que la clase dirigente suele dominar las crisis: imponiendo, por una parte, como se ha dicho, la aniquilación de una gran masa de fuerzas productivas, lo que da lugar a la creación de

un amplio "ejército de trabajadores de reserva" para el nuevo ciclo; conquistando, por otra, nuevos mercados y explotando más profundamente los antiguos. En opinión de Marx, es precisamente este conflicto interno (o sea, esta contraposición de tendencias simultáneas entre la producción y la destrucción que hace del capitalismo una "plétora miserable", una comunidad rota por la desigualdad) lo que acabará creando las condiciones materiales y espirituales de posibilidad para abolir y superar el sistema. Así se entiende que los autores del *Manifiesto* pudieran escribir una frase tan lapidaria como ésta: "La burguesía ha engendrado a los hombres que empuñarán las armas que la darán muerte, los trabajadores modernos, los proletarios". Que tal cosa llegara realmente a ocurrir depende para Marx y Engels todavía de otro factor: que los proletarios tomaran consciencia de tal posibilidad combatiendo unidos contra el mal que les oprimía. De ahí la divisa célebre: "Proletarios de todos los países, uníos". Menos célebre, por menos recordada, es la afirmación con que el *Manifiesto* concluye la propuesta de medidas socioeconómicas alternativas a la sociedad existente en 1847: *la conquista de la democracia* (hoy diríamos: la profundización, en el ámbito de lo económico y de lo social, de las libertades políticas de los ciudadanos).

6

El *Manifiesto* vio la luz muy poco antes de las revoluciones europeas de 1848. De manera que los hechos parecían confirmar sus previsiones. Pero, como ha ocurrido tantas veces con la protesta de las pobres gentes que se levantan en nombre de la libertad y de la igualdad, las revoluciones del 48 fueron derrotadas. Y con esta derrota empieza una nueva fase en la vida de Marx: años –los que van de 1849 a 1866– difíciles, años de polémicas y controversias con aquella parte de la humanidad sufriente y pensante que no quería admitir la derrota o el efecto psicosocial de la derrota; para Marx, establecido en Londres desde 1850, fueron éstos años de estudio, de lectura (metódica y ordenada en la biblioteca del Museo Británico) de montañas de libros y legajos sobre los temas más diversos: económico, estadístico, político, antropológico,

geográfico, sobre debates parlamentarios; años de preparación de los materiales para la redacción definitiva de lo que Marx consideró siempre la obra de su vida, *El capital*, la crítica de la economía política; años, también, de dedicación, nuevamente, al periodismo para malganarse la vida y a la polémica política (a veces con la protesta desesperada de Engels, quien veía en la constante reproducción de tales polémicas una paralización del trabajo científico del amigo). Años, en suma, de investigación y de resistencia moral.

Marx trabajó durante catorce o quince años, con pocas interrupciones, en la preparación de lo que acabaría siendo el volumen primero de *El capital*. Un trabajo de tales dimensiones parece que merece el nombre de "investigación", aunque muchos de los que hoy investigan durante el cuatrimestre libre en nuestras facultades de economía tiendan ahora a negar tal título al trabajo del viejo trueno. En cualquier caso, también es verdad que Marx consideró aquel trabajo científico suyo, aquella investigación de economista sobre el economizar realmente existente bajo el capitalismo, como la fundamentación de una práctica integralmente social. En su obra, Marx trató de hacer complementarias teoría y decisión político-moral, proposiciones sobre lo que hay y valoraciones, probablemente porque, como él mismo dijo en cierta ocasión que viene al caso, "para entender las insurrecciones obreras hace falta cierta penetración científica y *algo de amor a los hombres*" (subrayo lo segundo, si me lo permiten, porque en lo de la penetración científica para entender las manifestaciones sociales todos estamos de acuerdo hoy en día. En cambio, en aquello otro del "algo de amor a los hombres" no suelen fijarse mucho sus intérpretes de ahora, pues se tiende a leer la obra de Marx como si se tratara de un científico amoralista, candidato a hacer de caricatura de la desvinculación axiológica weberiana, el cual, de tarde en tarde, escribiera panfletos incendiarios para librarse del mal humor que le producían sus forúnculos).

7

En su obra principal Marx analiza el capitalismo como un sistema basado en la separación entre trabajo y medios de producción, la cual

separación funda otra división: la que existe entre una clase de capitalistas propietarios y una clase de trabajadores que no tienen nada. El capitalismo es, pues, un sistema constituido por clases en conflicto y no (o no solo) por un mercado entendido como palestra libre para la contratación en la que los individuos afirman las propias preferencias y defienden los propios intereses. Pero puesto que este sistema social basado en la separación de capital y trabajo perdura históricamente hay que descubrir las reglas de su supervivencia, las verdaderas condiciones del equilibrio del sistema económico. Esta es la razón por la que no es suficiente ni conveniente quedarse en la denuncia del sistema en términos morales ("la propiedad es un robo", "la mercantilización es un escándalo", "la expansión del dinero es la liquidación de los sentimientos y de la sensibilidad"). De lo que se trata para Marx es de explicar racionalmente las condiciones de reproducción del sistema. Y éste es el objetivo del análisis macroeconómico que se llamó crítica de la economía política. Por cierto, este análisis macroeconómico es economía+sociología+historia+filosofía, aunque la primacía teórica, por así decirlo, la tiene, en última instancia, la vertiente económica.

El análisis macroeconómico del capitalismo se hace –y así lo declara Marx explícitamente– desde un punto de vista de clase. En el contexto de la redacción de *El capital*, Marx presenta el método dialéctico, la dialéctica, como elemento intelectual diferenciador de su trabajo científico por comparación con el de otros economistas. En realidad, en lo que hace a la captación y elaboración de los principales datos económicos que integran *El capital*, Marx trabajó de una forma muy parecida a como lo hacían y lo hacen habitualmente los economistas en general. Por ello, hablando con propiedad, "dialéctica" no se debe entender como un "método"; es más bien un punto de vista, un programa, un estilo intelectual, y también un procedimiento de coronación de resultados científicos, o, si se prefiere, una forma arquitectónica de exposición del resultado logrado en la investigación empírica que incluye la reflexión filosófica más general acerca de ellos. Precisamente porque "dialéctica" no es tanto un "método" (en la acepción que hoy damos a esta palabra) cuanto un estilo y un punto de vista (insisto: de clase, favorable a una clase social) pudo escribir Marx, en el epílogo a la segunda edición de *El capital*, que, en "su forma racional", aquélla,

la dialéctica, era "un horror para la burguesía". No es seguro que haya estilos intelectuales o puntos de vista que horroricen a clases sociales enteras. Pero sí es seguro que ningún "método", en el sentido convenido de la palabra, logrará nunca tal cosa.

Desde este punto de vista dialéctico el proceso económico capitalista aparece como un circuito monetario comprensible en los términos siguientes, que tomo del economista italiano Augusto Graziani: 1º) Sin medios de producción los trabajadores no pueden poner en marcha actividad productiva alguna; 2º) Por su parte, las empresas solo pueden hacerlo después de haber adquirido fuerza de trabajo, para lo cual necesitan una financiación monetaria procedente del sector bancario que reintegrarán cuando, habiendo vendido las mercancías producidas, entren en posesión del equivalente en moneda; pero 3º) La moneda no es un simple intermediario del intercambio introducida como perfeccionamiento técnico del mismo; la moneda es, en el capitalismo, el capital inicial de que se vale el empresario para adquirir fuerza de trabajo; por consiguiente, la moneda –en tanto que capital–, o la circulación monetaria, no solo agiliza el intercambio y las relaciones comerciales, sino que cumple la función de poner en relación a la clase de los capitalistas con la clase de los trabajadores.

La definición del proceso económico como circuito monetario permite también analizar el fenómeno de las crisis como paralización o detención de aquel mismo circuito. Nada garantiza, en efecto, que en el curso del proceso económico las rentas monetarias percibidas sean gastadas enteramente. De modo que cuando, por razones varias, la riqueza monetaria deja de fluir, el circuito se para y se produce una crisis. La crisis de manifiesta en seguida mediante la presencia de mercancías producidas y no vendidas. Si la crisis se prolonga, el volumen de producción acaba adaptándose al nivel de la demanda y el fenómeno de las mercancías no vendidas desaparece. Pero al llegar a cierto punto la crisis se manifiesta solo en el mercado de trabajo en forma de desocupación.

De acuerdo con esta reconstrucción de la teoría marxiana del proceso económico como circuito monetario, y a diferencia de lo que postulan otras teorías económicas, la desocupación solo desaparece cuando los empresarios deciden ponerla fin volviendo a poner en movimiento

el proceso productivo. De donde se sigue la posibilidad (tantas veces realizada) de un uso capitalista de lo que llamamos crisis económicas.

8

Desde la publicación del primer volumen de *El capital* hasta 1883 Marx intervino en varias de las grandes controversias del movimiento obrero europeo de la época. Jugó un importante papel en la fundación y evolución de la Asociación Internacional de Trabajadores entre 1864 y 1871. Orientó a los principales dirigentes de la socialdemocracia alemana en la década de los setenta y discutió algunos de sus documentos fundacionales. Cuando en los días de la Comuna de París oyó por primera vez de labios de los poderosos la vieja frase según la cual "la legalidad nos mata" (a los poderosos, por supuesto), Marx acentuó su crítica del liberalismo vergonzante, del liberalismo realmente existente en Francia, en Inglaterra y en Alemania. Su estilo (al comparar la retórica de las declaraciones jurídicas con la represión efectiva de la organización de los trabajadores) pasó a ser entonces el "sarcasmo apasionado". Es en este sentido en el que puede decirse, como lo hizo Antonio Gramsci, que el marxismo se convirtió en una "herejía" del pensamiento político liberal del que había nacido.

Esa es también la época en que Marx advirtió el nuevo papel que los Estados Unidos de Norteamérica empezaban a jugar en la economía mundial y aplazó la publicación de sus investigaciones económicas para analizar con el detalle requerido este proceso. En la década de los setenta Marx se interesó profundamente por la evolución socioeconómica que se estaba produciendo en Rusia después de la liberación de los siervos. Aquel hombre, que siempre había pensado que el absolutismo ruso, durante siglos, solo tuvo política exterior (y que llegó a escribir que todos los rusos emigrados eran policías o agentes secretos) actuó, paradójicamente, en la Internacional como representante de los nuevos revolucionarios rusos y declaró que por entonces (1874) empezaba de verdad "la historia interior rusa". Tanto le apasionó a Marx el entrecruzarse, en Rusia, de las formas culturales premodernas con la expansión acelerada de los ferrocarriles y con la nueva teoría que estaba brotando allí de la mezcla entre socialismo y populismo revolu-

cionario que, siendo ya viejo, se puso a estudiar etnología y aprendió la lengua rusa para conocer mejor las posibilidades del socialismo en un marco caracterizado por la conservación relativa de las viejas comunidades rurales. Precisamente a partir de aquellos estudios y de su diálogo con los amigos rusos, que le visitaban en Londres o le escribían desde San Petersburgo, empezó Marx a matizar la idea del desarrollo histórico que se había hecho en la década de los cincuenta al analizar lo que había sido el hogar clásico del capitalismo europeo.

Este Marx crepuscular, todavía poco conocido, estaba ya muy lejos de aquel otro Marx que escribió en el primer volumen de *El capital* el canto (funerario sí, pero canto) del progreso capitalista. Tan lejos que a finales de los años setenta llegó a presentar como ejemplo para europeos occidentales el pensamiento de N. G. Chernichevski, un hombre, querido por los populistas, que había escrito:

> La historia es para nosotros como una vieja abuela que siente un gran amor por sus nietos más pequeños. *A los que a ella llegan tarde* no les da los huesos (para romper los cuales la Europa occidental tuvo antes que desollarse las manos), sino *medullam ossium*.

Testimonio del aprecio de Marx por "el gran sabio y crítico ruso" es el postfacio a la segunda edición alemana de *El capital*. German A. Lopatin (1845-1918) nos ha dejado este recuerdo:

> [Marx] me dijo más de una vez que de todos los economistas actuales Chernichevski es el único pensador realmente original, pues todos los demás son simples compiladores; que los libros de Chernichevski, plenos de pensamientos originales, sólidos y profundos, son en esta rama las únicas obras modernas que realmente merecen ser leídas y estudiadas; que los rusos deberían avergonzarse de que no haya habido ningún compatriota que se haya ocupado de dar a conocer este gran pensador a Europa; que la muerte política de Chernichevski es no solo una pérdida para el mundo científico de Rusia, sino también para toda Europa.[8]

---

8. En *Recuerdos de Marx y Engels*, Moscú, s. f., p. 210, citado en la presentación por M. Rubel de Youri Steklov, "Les influences occidentales dans la conception du monde de Tchernychvski", *Economies et sociétés*, tomo VII, nº 10, octubre de 1973.

Teniendo en cuenta la gran influencia que los marxismos llegaron a tener entre 1890 y 1920 es posible que en este cambio de opinión de Marx sobre los rusos haya estado una de las claves de la historia de Europa en el siglo XX. Karl Korsch sugirió esa hipótesis en una de las más interesantes interpretaciones de la obra de Marx que se han escrito hasta ahora. Pero esto es ya otro asunto. Para lo que nos ha traído aquí hay que decir que en los diez últimos años de su vida Marx siguió trabajando en lo que llamaba "mi obra", en lo que tenía que haber sido la segunda y tercera parte de *El capital*. Pero aunque dejó un material inmenso sobre historia de las ideas económicas y de análisis particularizado de fenómenos económicos concretos (material que sería publicado en varios volúmenes después de su muerte) lo cierto es que el libro de su vida quedó sin concluir.

Puede parecer paradójico pero es así: la obra de Karl Marx, tantas veces juzgada como una doctrina dogmática, fue en realidad una crítica (de la filosofía como ideología, de la política como racionalización de lo hecho desde el poder, de la economía política como análisis sin más, como justificación de lo que hay). Y lo que es más importante: una crítica inacabada, inconclusa. Escrita, además, por un economista-filósofo cuyo lema fue siempre: *Hay que dudar de todo*. Da qué pensar el que la mayoría de sus discípulos no hayan dudado nunca de nada.

La transmisión de las ideas de los grandes es un misterio.

2

Los herederos de Marx[9]

1. La herencia y sus albaceas

La disputa sobre la herencia de Marx ha hecho correr ríos de tinta surtidos por mala sangre marxista y no marxista al menos desde que a finales del siglo pasado [XIX] Eduard Bernstein, el albacea testamentario de la obra de Marx y de Engels, escribiera aquella conocida provocación de que "el objetivo final, sea cual sea éste, no es nada para mí; el movimiento lo es todo". Pero ésta no fue solo una historia de ríos de tinta, de polémicas académicas acerca del sentido del marxismo o de disputas teóricas sobre la estrategia a seguir por las masas proletarias para alcanzar su liberación; fue también una historia de enconados combates que terminó, al menos provisionalmente, con la derrota de la clase obrera alemana revolucionaria. Probablemente Rosa Luxemburg[10], a quien se debe una refutación del reformismo social que ha pasado a la historia como texto clave del marxismo posterior a Marx, no podía prever siquiera por entonces que aquel gran partido socialdemócrata cuya degradación teórica estaba criticando en 1900 iba a colaborar veinte años después en su asesinato.

Una historia de sangre, pues, en la que la vertida por Rosa fue

9. Apareció en el núm. 1 de *El Viejo Topo*, noviembre de 1976. Fue reimpreso en su recuerdo tras su fallecimiento en el n.º 297, en 2012, pp. 38-45. Como se recuerda, el autor lo incluyó como primer apartado en el índice del libro que no puedo llevar a término (NE).

10. FFB solía recordar la profunda indignación moral y política, que compartía, de la nota 23 de Manuel Sacristán sobre el asesinato de Luxemburg y Liebknecht en la *Antología* de Gramsci (p. 104 en la edición de Akal de 2013) (NE).

solo su porción en el holocausto obrero organizado por una burguesía agresivamente imperialista con el apoyo directo o indirecto de quienes propiciaban una transición pacífica, ordenada, regulada, al socialismo, y no porque los protagonistas de este debate fueran particular y personalmente partidarios de la violencia indiscriminada o de resolver toda cuestión por la vía de las armas, sino porque, como había explicado Marx, la violencia es una realidad inherente a la sociedad capitalista.

En efecto, ya la expropiación que priva a la gran masa del pueblo de la tierra, de los medios de vida y de los instrumentos de trabajo, la llamada prehistoria del capital, está marcada por toda una serie de métodos violentos, tiene lugar –dice Marx en *El capital*– "con el más despiadado vandalismo y bajo el acicate de las pasiones más infames, más sucias, más mezquinas y más odiosas"[11]. De igual modo, también la lucha parcial del trabajador por limitar la duración de la jornada de trabajo y la resistencia del capitalista a ello produce constantemente un conflicto que se decide, que se resuelve, por la fuerza, por la violencia: "Así hay, pues, una antinomia, derecho contra derecho, sellados ambos por la ley del intercambio mercantil. Y entre dos derechos lo que decide es la violencia."[12]

¿Cómo no pensar que así iba a ser también cuando llega a su culminación el proceso de concentración de empresas y de centralización de capitales? ¿Cómo no pensar que la violencia se impondría también en ese proceso por el cual la mayoría de los capitalistas son expropiados progresivamente por unos pocos y esta minoría, por último, expropiados por la gran mayoría del pueblo, por la masa del pueblo? Bernstein, y con él –aunque más cautamente– una buena parte de los dirigentes parlamentarios y sindicalistas de la socialdemocracia, negaba esa previsible conclusión del proceso revolucionario porque, en su opinión, la premisa principal de Marx no se estaba cumpliendo. Esto es: no había concentración empresarial, no había centralización de capitales, no había polarización social, sino todo lo contrario: una situación en

11. *El capital*, I, cap. XXIV: "La llamada acumulación originaria". 7. Tendencia histórica de la acumulación capitalista. https://www.marxists.org/espanol/m-e/1860s/eccx86s.htm (NE).

12. Libro I, nota 94, p. 255 (NE).

la que las crisis estaban en vías de superación, en la que la pequeña y media burguesía crecía, en la que, finalmente, hasta el proletariado podía ir conquistando parcelas de poder económico y gubernativo que harían innecesario el asalto al poder político.

No había, por tanto, meta final, porque la meta final era algo que se estaba conquistando día a día con los votos para el parlamento, con las cooperativas, con la participación activa en las tareas de las empresas. Para aquellos dirigentes sindicales la huelga misma y en especial la huelga política de masas era un instrumento que había dejado de ser útil a la clase obrera, un método de lucha atávico que debía ser abandonado a las minorías anarquistas desesperadas, o, a lo sumo, una reminiscencia del jacobinismo blanquista entre la clase obrera avanzada alemana.

Así empezaba una interpretación de la herencia de Marx, una exégesis que contaba formalmente con el beneficio de estar en posesión de documentos inéditos no solo de Marx sino también del último Engels, los cuales podían ser manipulados a conciencia de acuerdo con los intereses tácticos inmediatos.

La primera manipulación se había producido ya en vida de Engels cuando ciertos escritos de éste y señaladamente su prólogo de 1895 a *Las luchas de clases en Francia*[13] fueron publicados incompletos, limados de sus puntas más revolucionarias. Aquellos "marxistas" pretendieron –y en cierto modo lo consiguieron, pues hasta hace relativamente pocos años no se ha conocido la versión completa del llamado "testamento político de Engels"[14]– hacer del compañero de Marx uno más en el coro de los pacíficos justificadores de una vía parlamentaria, electoral, al socialismo. Es cierto que la conclusión de Engels en aquel escrito ponía el acento en la importancia de aprovechar las posibilidades de la legalidad capitalista vigente, y muy particularmente el sufragio universal, como camino hacia la conquista del poder por la clase obrera no solo en Alemania sino también en otros países europeos. Con ello Engels trataba de adaptar, de acuerdo en

13. Puede verse en https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/francia/francia1.htm (NE).

14. El prólogo, la introducción de Engels a *La lucha de clases en Francia* (NE).

esto con los dirigentes social-demócratas, los métodos de lucha de las clases trabajadoras a los cambios de circunstancias que se habían producido en Europa desde los días de las leyes de excepción y de las persecuciones contra los socialistas. Hasta aquí el acuerdo. Negar que en los últimos escritos de Engels hay un cambio de tono con respecto a las ilusiones revolucionarias de los años cuarenta, o incluso con respecto a los relativamente más cercanos acontecimientos que dieron lugar a la Comuna de París, sería además de absurdo un falseamiento de la historia. El viejo Engels, como también –por lo demás– el viejo Marx, vio seguramente con un optimismo excesivo el avance de la propaganda legal del socialismo y juzgó, tal vez apresuradamente, demasiado débil al enemigo. Por ello acentuó su polémica con el anarquismo y con el blanquismo insistiendo cada vez con más fuerza, como había hecho el propio Marx, en su idea de siempre de la revolución realizada por la mayoría del pueblo, no por los partidos y menos por las sectas.

Pero hay una línea muy nítida de separación entre el lúcido realismo estratégico del último Engels y el oportunismo reformista de los Bernstein y de los sindicalistas y parlamentarios "marxistas" alemanes de la época. Esa línea pasa precisamente por la parte de la argumentación de Engels censurada en su "testamento", por la afirmación explícita de la necesidad de la revolución.

Y tampoco en este caso por exaltación de la violencia o por seguir manteniendo la palabrería de otras épocas (como en gran parte hicieron luego los sindicalistas "revolucionarios" a lo Sorel, para acabar alabando las violencias del fascismo mussoliniano), sino por conciencia histórica revolucionaria, casi habría que decir: por sano sentido común revolucionario. Engels sabía que la mayoría parlamentaria es insuficiente para que el proletariado llegue a conquistar el poder, y en aquel mismo escrito dejaba constancia del carácter probablemente ineludible que en el proceso revolucionario tiene ese otro elemento de la lucha política que es la fuerza. No porque el proletariado desee imponer por la fuerza la transformación de la sociedad capitalista, ni por el atraso cultural de las masas populares (como solía aducir entonces y como sigue aduciendo todavía hoy la propaganda burguesa), sino precisamente por el previsible hecho de que el enemigo de clase

se aferra al poder haciendo uso de la superioridad militar que le da el aparato de estado.[15]

Ya un par de años antes el propio Engels había tenido que salir al paso de una tergiversación parlamentarista de su pensamiento:

> Para empezar, yo no he dicho que "el partido socialista conquistará la mayoría y entonces tomará el poder". Al contrario, he subrayado que hay diez probabilidades contra una de que la clase dominante utilice la violencia contra nosotros mucho antes de alcanzar ese momento: pero esto nos llevaría del terreno de la mayoría de votos al terreno de la revolución.

Y en una carta a Lafargue (12-II-1892):

> [...] el valor del sufragio universal consiste para nosotros en que muestra con toda exactitud el día en que hay que echar mano a las armas para hacer la revolución; hay incluso diez probabilidades contra una de que, si los trabajadores utilizan con habilidad el sufragio universal, los Círculos dominantes se vean obligados a transgredir la legalidad, es decir, a colocarnos a nosotros en la posición más favorable para llevar adelante la revolución.

Ningún canto a la violencia, pues; simple reconocimiento del importante grado de probabilidad de que el enemigo acuda a la fuerza, y realista conclusión en el sentido de que la clase obrera y sus organizaciones habrán de estar preparadas para esa eventualidad.

En cualquier caso, para justificar la tesis reformista el "marxismo" socialdemócrata alemán de la época iba a dar un paso más. No bastaba con manipular al viejo Engels; había que salvar el escollo de las declaraciones explícitas de Marx particularmente sobre el tema de la dictadura del proletariado. Pues Marx había aludido en diferentes ocasiones a la necesidad de una fase intermedia, de transición del capitalismo al comunismo, en la que el proletariado en el poder se vería obligado a dominar despóticamente para someter a los antiguos explotadores,

---

15. El prólogo, la introducción de Engels a *La lucha de clases* en Francia (NE).

para llevar a la práctica las medidas necesarias que garantizarán la conquista de la democracia, esto es, la democracia real para la mayoría de la población. Fue preciso, por tanto, interpretar el "Mensaje de marzo de 1850 a la Liga de los Comunistas"[16], escrito por Marx en colaboración con Engels y en el cual se habla en concreto de las medidas que la clase obrera alemana se vería obligada a tomar en el probable (entonces parecía probable) caso de un estallido de la revolución, como un documento de inspiración blanquista sin continuidad en la obra de los fundadores del marxismo; fue preciso recontar las veces que el término 'dictadura del proletariado' aparecía en la obra de Marx, para concluir, erróneamente, que se trataba de un concepto escasamente documentado y por ende de perfiles no muy definidos.

Pero también en este caso la nueva interpretación de Marx, su revisión desde el punto de vista reformista, chocaba no solo con los textos sino con la realidad. En 1852 Marx escribía en una carta a J. Weydemeyer[17], hoy muy conocida y solo ignorada por quienes quieren taparse los ojos ante los hechos, entre otras cosas, lo siguiente:

> Lo que yo he aportado de nuevo ha sido demostrar: 1) que la existencia de las clases va unida solo a determinadas fases históricas de desarrollo de la producción; 2) que la lucha de clases conduce, necesariamente, a la dictadura del proletariado; 3) que esta misma dictadura no es de por sí más que el tránsito hacia la abolición de todas las clases y hacia una sociedad sin clases.

---

16. "Mensaje del Comité Central a la Liga de los Comunistas" https://webs.ucm.es/info/bas/es/marx-eng/oe1/mrxoe107.htm (NE).

17. Joseph Arnold Weydemeyer (2 de febrero de 1818, Münster-26 de agosto de 1866, St. Louis, Misuri), ex teniente del ejército prusiano y futuro miembro –llegó a ser coronel– del ejército de la Unión en la Guerra Civil norteamericana. Fue uno de los colaboradores más estrechos de Marx –a quien conoció en Bruselas– en Alemania y más tarde en diversos proyectos editoriales desde su base en Nueva York. Miembro de la Liga de los Comunistas, participó en la revolución de 1848. Fue también uno de los "editores responsables" de la *Nueva Gaceta renana*. *El 18 Brumario de Luis Napoleón* fue publicado en 1852 en *La Revolución*, revista mensual de lengua alemana en Nueva York. Conocido como Weywey (nos hemos basado en la "Lista de personajes" de Mary Gabriel, *Amor y Capital. Karl y Jenny Marx y el nacimiento de una Revolución*, Vilassar de Dalt (Barcelona), El Viejo Topo, 2004, pp. 15-39) (NE).

Y en 1852 Marx había roto ya con los blanquistas, había disuelto el comité central de la Liga de los Comunistas, no veía posibilidades revolucionarias inmediatas en Europa y estaba fundamentalmente dedicado al trabajo preparatorio para la redacción de lo que habría de ser *El capital*. Dicho de otro modo: no estaba influido por el blanquismo sino que precisamente lo criticaba de forma abierta e incluso con crueldad; no estaba imbuido por el apasionamiento de la proximidad de la revolución sino, en lo esencial, centrado en el trabajo científico de recogida de material para la redacción de una crítica de la economía política. Más tarde, en 1871, Marx identificaría con la Comuna de París la dictadura proletaria; y todavía más tarde, en 1875, combatiendo contra aquella "especie de democratismo que se mueve dentro de los límites de lo autorizado por la policía y vedado por la lógica" (el programa de Gotha del Partido Socialista Obrero de Alemania[18]), Marx escribía:

> Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista media el período de la transformación revolucionaria de la primera en la segunda. A este período corresponde también un período político de transición cuyo estado no puede ser otro que la dictadura revolucionaria del proletariado.

2. Lenin y Rosa: retorno a Marx

Cuando un autor declara que su aportación al estudio de la sociedad ha sido entre otras cosas (y hay que reconocer que Marx es aquí modesto) la demostración de que la lucha de clases conduce necesariamente a la dictadura del proletariado; cuando luego ve la materialización de la dictadura del proletariado en el primer gobierno –aunque efímero–

18. *La Crítica al programa de Gotha* fue el segundo libro que se publicó en los Cuadernos Materiales de la editorial del mismo nombre (con traducción y presentación de Gustau Muñoz). En esa misma editorial, asociada a la revista *Materiales* a la que tanto tiempo y esfuerzos dedicó, FFB publicó *Ensayos sobre Gramsci*, el décimo libro de la colección, su segundo libro (después de *Conocer a Lenin y su obra*) (NE).

obrero que ha existido en la historia; cuando, finalmente, combatiendo al mismo tiempo contra la ilusión anarquista acerca del estado y contra la degradación estatalista del propio marxismo, reafirma su concepción al respecto, ponerse a contar cuántas veces sale el término en su obra era (y es) una tarea inútil, de eruditos académicos o de potenciales mixtificadores de la realidad existente. Precisamente contra esa corriente de dilapidadores de la herencia de Marx, frente al "marxismo" de cátedra y el reformismo, Rosa Luxemburg en Alemania, y Lenin en Rusia representaron a principios de este siglo el aire sano de la recuperación del marxismo vivo, concorde además con la apreciación realista de las cosas nuevas, de los movimientos nuevos.

En su recuperación del pensamiento de Marx ambos trataron de dar además una explicación del hecho de la degradación de la socialdemocracia alemana. Pues la manipulación de los textos de Engels o la tergiversación de la herencia de Marx no podía ser sino la manifestación de una realidad más profunda, de una realidad que afectaba directamente a sectores no despreciables de la clase obrera europea (en especial inglesa y alemana): esa realidad nueva era el imperialismo y, con éste, la potencial degradación ideológica y política de las capas superiores más favorecidas del propio proletariado en los países dominantes.

Ambos también vieron con rapidez y en profundidad el dilema entre reforma y revolución que se abría para la clase obrera, reafirmándose (frente a Bernstein y los "revisionistas") en las tesis de Marx acerca de la anarquía creciente de la producción capitalista, acerca de la tendencia histórica a la agudización de las contradicciones básicas de la sociedad burguesa así como acerca del proceso de concentración monopolista de empresas y capitales en tanto que factor objetivo que mina el sistema... Y por encima de las diferencias que les enfrentaron en cuestiones como la organización del partido político de la clase obrera, el derecho de las naciones a la autodeterminación, el arranque de la construcción del socialismo en la URSS o la interpretación de las crisis en el capitalismo según Marx, Lenin y Rosa restauraban de nuevo la concepción marxiana del período de transición sabiendo ver la distinción cualitativa existente entre la "democracia" burguesa y la "democracia" proletaria.

Probablemente el camino más fácil para comprender la identidad de criterios en tantas cosas y las diferencias de talante y de concep-

ción propias del marxismo de Lenin y de Rosa Luxemburg sea una "lectura paralela" de los textos escritos por uno y otro entre 1900 y 1917. La simple enumeración de sus publicaciones desde la polémica de 1903 sobre el tema de la organización y los respectivos trabajos sobre la primera revisión de Marx (Rosa: *Reforma o revolución*, 1900; Lenin: *Marxismo y revisionismo*, 1907; Lenin: *Un paso adelante, dos pasos atrás*; Rosa: *Problemas de organización de la socialdemocracia rusa*, ambos de 1904), o sobre la revolución rusa de 1905 (Rosa: *Huelga de masas, partido y sindicato*; Lenin: *Las enseñanzas de la insurrección de Moscú*, ambos de 1906), o sobre la definitiva crisis de la socialdemocracia al estallar la primera guerra mundial (Lenin: *La bancarrota de la II Internacional*, 1915; Rosa: *La crisis de la socialdemocracia*, 1916), etc. da ya una idea de la identidad de preocupaciones. En cuanto a la diversidad de enfoque y de talante, el propio lector puede comparar por sí mismo los textos. Aquí me voy a limitar a establecer un breve parangón de las posiciones de ambos en torno a la revolución rusa de 1905.

Mientras, durante los años que están entre los dos siglos, se mantuvo la situación de relativa "normalidad" de la lucha de clases, la tesis gradualista de ocupación progresiva de las instituciones y aprovechamiento de la legalidad se fue imponiendo sobre todo en Alemania; al mismo tiempo las concesiones en el plano sindical por parte de los dirigentes del proletariado iban en aumento. Por eso mismo quienes estaban en contra de la táctica exclusivamente parlamentaria habían basado su argumentación hasta entonces en la defensa de los principios marxistas y en la crítica de reformismo como utopía derechista. Pero cuando en 1905 estalla la revolución rusa los más sensibles entre los revolucionarios europeos vuelven sus ojos hacia ella en busca de enseñanzas, de "lecciones históricas" aplicables también en sus respectivos países. Rosa Luxemburg estuvo entre éstos.

A partir del conocimiento de los acontecimientos rusos, Rosa formula su hipótesis de la huelga política general de masas. Según este planteamiento la respuesta a la utopía reformista la están dando ya las mismas masas obreras y populares. Se trata, precisamente, de la huelga política de masas convocada, no por decreto o planificación del partido, sino por las nuevas instituciones independientes y unitarias de los obreros rusos, los sóviets. Eso es lo que, según Rosa, habría que hacer

también en la Alemania del momento: crear la psicología, el estado de ánimo necesario entre las masas para que éstas impulsen la huelga general. El elemento que palía, pues, la insuficiencia de la combinación de rutina sindical y lucha parlamentaria es la preparación psicológica, ideológica y política de las masas para la huelga política general.

Lo que Rosa supo ver antes que la mayoría de los revolucionarios de la época (y, desde luego, antes que Lenin) fue la importancia de las instituciones político-sindicales que la clase obrera rusa había creado espontáneamente durante aquella revolución. Y ese fue seguramente el rasgo más peculiar del talante político de Rosa Luxemburg durante toda su vida: captar los elementos nuevos, revolucionarios, que brotan de la acción misma de las masas, dejar que esos elementos se desarrollaran por sí mismos con la consideración de que la tarea central de la dirección en la lucha obrera y popular no es ordenar, planificar, sustituir, sino sencillamente orientar, preparar.

Lenin, que en ese momento no da todavía gran importancia al hecho central del surgimiento de los sóviets y que incluso ve en esos organismos de la clase obrera enojosos competidores, va, en cambio, más lejos que Rosa en otro sentido. Probablemente sin conocer el texto completo del "testamento político de Engels" se fija, sin embargo, en el elemento central: los cambios técnico-militares producidos desde 1848. Y ello porque tiene en cuenta también el elemento central de la revolución de 1905: la derrota de la insurrección (Rosa no habla de la derrota; solo reflexiona sobre los aspectos positivos de la experiencia rusa); no niega el carácter espontáneo o semi-espontáneo de la huelga general y del arranque de la insurrección. Pero eso es, justamente, lo que le parece insuficiente. Y por ello concluye lo contrario que Rosa: "Hoy debemos, en fin, reconocer públicamente y proclamar bien alto la insuficiencia de las huelgas políticas". La reflexión de Lenin sobre la revolución de 1905 empieza precisamente en el punto en que termina la reflexión de Rosa: el carácter de la insurrección en el futuro, la lucha por ganarse al ejército.

Tal era el talante político de Lenin.[19]

---

19. Véase sobre este temática "Entrevista sobre Lenin". En FFB, *1917. Variaciones sobre la Revolución de Octubre, su historia y sus consecuencias*, Vilassar de Dalt (Barcelona), El Viejo Topo, 2017, pp. 239-252 (NE).

3. ¿Y hoy?

Hoy suele decirse que el marxismo ha entrado ya a formar parte de la cultura occidental; que es, como el cristianismo, como el liberalismo, como la consciencia histórica ilustrada, parte integrante del acervo cultural del occidente. Afirmaciones de este o parecido tenor se hacen desde ángulos y posiciones políticas diferentes, con finalidades varias e incluso contrapuestas, todas las cuales constituyen un abanico que abarca desde sectores minoritarios de las iglesias católica y protestante hasta militantes revolucionarios pasando por intelectuales de formación liberal.

Pero, por otra parte, parece ser también una constatación habitual la de que seguir empleando hoy el término *marxismo* sin más aclaraciones se presta a confusión. El dato en el cual se basa ese generalizado juicio es el florecimiento de escuelas teóricas "marxistas" contrapuestas y la multiplicación de partidos, movimientos, organizaciones o grupos que se declaran marxistas. La conclusión que suele sacarse de la repetida observación de ese dato es que el marxismo está en crisis, pues lo que ocurre en él a partir sobre todo de los años sesenta no sería una mera disgregación teórica sino una división real, con raíces en la dispersión y división real de la principal de sus fuentes: el movimiento obrero entendido como movimiento internacional.

Lo que de esos dos tipos de afirmaciones sale a la luz es una situación, al menos a primera vista, contradictoria.

De un lado estaría el hecho difícil de negar de que apenas quedan ya historiadores burgueses académicos o sociólogos burgueses académicos (cultos, por supuesto) que no admitan estar utilizando el marxismo como método de trabajo. Un marxismo, pues, que crece, que se desarrolla, que gana adeptos incluso en sectores importantes de la burguesía, que tiene que ser aceptado hasta por no pocos miembros individuales de la clase social contra la cual combate. Ese desarrollo está documentado en todos los continentes por el aumento de las ediciones de los "clásicos" y por la constante progresión de las ventas en librerías de textos escritos por pensadores, economistas, filósofos e historiadores marxistas.[20]

---

20. La situación, como se recuerda, cambió años después pero el interés por los clásicos, no tanto por sus seguidores, ha vuelto a renacer en estos últimos años. Está en

Y pese a ello, los más lúcidos de entre los pensadores marxistas de esta hora no dejan de describirnos una situación de crisis en la teoría y de desorientación en la práctica. Basta con recordar aquí el prólogo de Louis Althusser (1965) a *Pour Marx*, en el que pone de manifiesto la pobreza del marxismo francés anterior a los años sesenta; o las declaraciones de Lukács en 1966 recogidas en el libro *Conversaciones con Lukács*[21]; o la intervención de Valentino Gerratana[22] en el simposio de 1971 celebrado en Roma acerca del marxismo italiano de los años sesenta; o la más reciente declaración de Lucio Colletti[23] en la entrevista concedida a la revista *New Left*. Todos ellos, desde diferentes perspectivas y con orientaciones para el futuro que en ocasiones difieren de forma bastante sustancial, coinciden en poner de manifiesto el carácter escolástico, dogmático, acrítico del marxismo del período estaliniano, pero también el raquitismo y la pobreza, desde el punto de vista del conocimiento de las realidades presentes, del llamado "marxismo occidental".

¿Crisis de crecimiento, por tanto? Esa es una opinión, desde luego, bastante difundida y que suele recurrir para su fundamentación a la comparación con el desarrollo del cristianismo. Viejo motivo ya utilizado por el propio Engels y, después de él, por tantos otros en los primeros años de este siglo. Pero si no se quiere pasar por la excesiva generalidad de la filosofía hegeliana de la historia tal vez pueda decirse que lo característico de esta crisis es la disgregación de los dos aspectos sustanciales y complementarios de la concepción de Marx: el marxis-

---

marcha (MEGA 2) una edición completa de todos los escritos de Marx (y de Engels) en sentido amplio (NE).

21. Sobre Lukács: "Historia (personal) y consciencia de clase". En FFB, *Poliética*, Madrid, Editorial Losada, 2003, pp. 85-122 (NE).

22. El autor, que se carteó con Gerratana, tradujo para la colección Hipótesis, que codirigía con Manuel Sacristán, las *Investigaciones sobre la historia del marxismo*. Son los volúmenes 14 y 15 de la colección (NE).

23. FFB hace referencia a la etapa pre-berlusconiana del autor, quien estuvo en Barcelona en las jornadas organizadas por El Viejo Topo dos años después. Él mismo tradujo dos obras –*La cuestión de Stalin y otros escritos sobre política y filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1977; *El marxismo y Hegel*, 2 volúmenes, Grijalbo, México, 1977–, la primera también la presentó, del que entonces era un reconocido intelectual marxista italiano (NE).

mo como ciencia y el marxismo como programa de transformación revolucionaria o comunismo crítico.

Esa separación probablemente tiene su base determinante en el hecho de que la revolución proletaria triunfará por vez primera en uno de los estados más atrasados de Europa desde el punto de vista de la maduración de las contradicciones capitalistas propiamente dichas, de manera que, por así decirlo, el principio general de la teoría de Marx y el principio de la realidad entraban en conflicto. Gramsci lo definió muy plásticamente al hablar de "revolución contra *El capital*" y (aunque probablemente exageraba al ver demasiadas connotaciones positivistas en Marx) esa fórmula sigue reflejando todavía bien una perplejidad de la cual el "marxismo occidental" no acaba de saber cómo salir. Máxime si se tiene en cuenta que "la excepción" rusa ha sido seguida por las "excepciones" china, cubana, vietnamita, etc. hasta convertirse, al menos hasta el momento, en regla de las revoluciones.

La división que esa "perplejidad" creó en el marxismo de occidente fue resuelta en la mayoría de los casos de forma unilateral: o bien afirmando la supuesta teoría de *El capital* contra los hechos revolucionarios rusos –como en el caso de la socialdemocracia–, o bien afirmando la voluntad, la práctica revolucionaria del proletariado ruso contra la degradación positivista y cientificista de la doctrina –como en el caso del joven Gramsci o del joven Lukács. La complementación subjetividad/objetividad, teoría de la sociedad/voluntad revolucionaria se rompe así en el dilema entre cientificismo o ideologismo sobre el cual lo mejor que ha producido el marxismo contemporáneo es, posiblemente, reflexión histórica.

Esto explicaría, por una parte, el hecho de que la producción más sólida del marxismo hoy suela ser el análisis de la situación de los países dependientes donde no existen todavía las condiciones de maduración que Marx preveía para la construcción del socialismo, y, por otra parte, la relativa sorpresa con que fueron acogidos en occidente los sucesos de 1968. A ello hay que añadir que la reflexión histórica acerca de, por ejemplo, el carácter de los acontecimientos revolucionarios de los años veinte o de la crisis de los años treinta no siempre se integra en la fundamentación de las estrategias de la clase obrera en Europa. El riesgo de una situación así es que el marxismo acabe convirtiéndose

en ciencia de los dominadores e ideología de los oprimidos. O sea, para decirlo nuevamente con Gramsci, que *El capital* se convierta en el libro de la burguesía mientras el proletariado actúa únicamente por voluntad revolucionaria. Riesgo, porque si esa voluntad no tiene detrás teoría que fundamente la práctica política siempre puede recaer en una mera mímesis de las actitudes y hábitos dominantes en la sociedad capitalista.

Esto es, en parte, lo que está ocurriendo ya en la Europa occidental, y no solo en ella. Como en el momento de la primera crisis, reaparecen en ciertos medios marxistas, junto con la comparación con el cristianismo (a veces falseando la historia del mismo y, con ella, también la historia del marxismo), algunos de los temas característicos del debate sobre el "revisionismo".

No es casual el que en un momento de "pausa relativa", de relativa estabilidad del capitalismo, el testamento político de Engels vuelva a asaltar a los textos marxistas de hoy. No es casual e incluso sería un buen síntoma si no fuera porque... otra vez empieza a citarse a Engels como le citaba la socialdemocracia alemana, esto es, censurando su reflexión sobre los cambios militares y olvidando sus advertencias acerca de la relación entre mayorías parlamentarias y revolución.

Y lo mismo podría decirse acerca del tema de la dictadura del proletariado, tan negativamente popularizado hoy por el PCF. Sorprende que tantos años citando peyorativamente a Bernstein no haya dejado en las cabezas de los actuales liquidadores de la concepción marxiana de la dictadura del proletariado ni siquiera el recuerdo de las argumentaciones de aquel a quien en otro tiempo combatieron. Pues si al menos hubiera quedado un poso de las críticas de aquellos años empezarían a descubrirse nuevamente a sí mismos en *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*. Ábrase el libro por el capítulo III, apartado C, titulado "Democracia y socialismo" (p. 120 y ss. de la edición castellana de Fontamara) y se encontrarán la mayor parte de los argumentos actuales sobre la democracia y el Estado en los países civilizados superiores, que decía Bernstein.

Y ahora ábrase este otro: Felipe Rodríguez, *Crítica de la Unidad Popular*, Chile 1970-1973: Orrego –periodista de la línea Frei en la democracia-cristiana chilena– formula una estrategia que él llama "la

táctica de los generales rusos". *Consiste en dejar que el enemigo avance de tal manera en territorio adverso que le sea imposible abastecer sus líneas de vanguardia, por lo que finalmente se quiebra el centro de estabilidad de sus operaciones*. "En este caso 'el Moscú' de Allende –continúa Orrego– es la paralización del transporte y del comercio y será en la profundización de ese conflicto en donde se gestarán los elementos de su propia debilidad interna; al no poder sustituir la infraestructura en conflicto".

Entre uno y otro texto han pasado ochenta años. Y en esos ochenta años, Lenin (con su formulación de lo que es en realidad, no ahistóricamente, en abstracto, la "democracia" burguesa y la "dictadura" proletaria) y Gramsci (con su formulación de la estrategia del paso de la guerra de movimiento y del ataque frontal a la guerra de posición y del cerco recíproco). Aunque no lo parezca.

3

Marxismo en España[24]

1

Se ha aludido con frecuencia a la debilidad del marxismo en España desde el punto de vista teórico[25]. Dicha frecuencia fue conviniendo el reconocimiento de la debilidad comparativa respecto de otros países europeos en un tópico. Y en este caso, el tópico resulta ser cierto en lo esencial. Pues en los cien años transcurridos desde la muerte de Karl Marx no se ha producido en España nada parecido a lo que suele conocerse con expresiones como "marxismo austriaco", "marxismo alemán", "marxismo francés", "marxismo italiano" o "marxismo ruso"[26]. Durante mucho tiempo la tradición marxista en España ha vivido de traduccio-

---

24. "Marxismo en España", *Sistema*, nº 66, mayo de 1985, pp. 25-42 (NE).

25. Véase, por ejemplo, Luis Araquistáin, *El pensamiento español contemporáneo*. Buenos Aires, Losada, 1962. Paul Preston ha discutido la opinión de Araquistáin en lo que hace a la producción marxista en España durante los años treinta. Cfr. al respecto *Leviatán (Antología)*. Selección y prólogo de P. Preston, Madrid, Turner, 1972, pp. V y sig. Para los años anteriores, el tópico de la debilidad teórica está suficientemente documentado en Pedro Ribas, *La introducción del marxismo en España. Ensayo bibliográfico*, Madrid, Ediciones de La Torre, 1981.

26. Los responsables de la revista *Nous Horitzons* son de otra opinión para el caso de Cataluña. Así, en el número de la misma dedicado a conmemorar el centenario de la muerte de Karl Marx, acuñan el eufórico término de "catalanomarxisme". El sentimiento de vergüenza ajena ante la pérdida del sentido del ridículo a que conduce la exaltación nacionalista me exime de más comentarios. [En diciembre de 2017, ARCA publicó la colección digitalizada de la revista durante el periodo 1962-1993: http://mdc2.cbuc.cat/cdm/search/collection/noushor (NE).].

nes indirectas, ha conocido mejor las polémicas fraguadas en París que la propia obra de Marx y ha renunciado de antemano a la aportación original, a la reconsideración y a la crítica ilustradas.

La difusión misma de la obra de Marx tropezó aquí con más obstáculos de los que fueron habituales en otros países europeos, por lo que resultó tardía, intermitente y en cierto modo paradójica. Tiene interés observar que hasta los años treinta de este siglo ningún marxista hispánico mostró preocupación alguna por conocer y discutir los ensayos que Marx escribiera sobre España en *New York Daily Tribune*. Por lo demás, todavía en 1984 no existe una versión española aproximadamente completa de la obra de Marx, ya que la edición iniciada ahora hace diez años bajo la dirección de Manuel Sacristán quedó interrumpida por dificultades de la casa editora en 1981.[27] Pero el carácter tardío de la recepción y difusión del marxismo en España era ya apreciable en el siglo pasado. Así, por ejemplo, la primera traducción castellana del *Manifiesto comunista* (en lo sustancial una versión de la traducción francesa) se publicó en 1872, con cierto retraso, por tanto, respecto de las traducciones hechas a otras lenguas europeas. A ello hay que añadir que la iniciativa de traducir el *Manifiesto* (y la *Miseria de la filosofía*) se debió, como los primeros artículos de orientación marxista publicados en España, a Paul Lafargue. Por otra parte, las primeras versiones españolas (parciales o resumidas) de *El capital* tampoco parecen haber encontrado lectores atentos.[28]

Ahora bien, si existe un acuerdo unánime acerca de la debilidad teórica comparativa que ha pesado sobre nuestro marxismo hasta las últimas décadas, en cambio se ha discutido mucho en torno a los motivos del retraso y de la escasa difusión de la obra de Marx en la España del

---

27. *Obras de Marx y Engels* (OME, Barcelona, Grijalbo, 1976 a 1980). La interrupción de esta edición coincide, por lo demás, con un notable descenso general en la producción editorial de clásicos marxistas en España.

28. Pierre Vilar, "El socialismo español de sus orígenes a 1917", en AAVV, *Historia general del socialismo*, vol. 2, Barcelona, Destino, 1979. Cfr. también P. Ribas. "Análisis de la difusión de Marx en España", en *Anthropos* 33-34, extra-4, 1984 [Manuel Sacristán tradujo para OME los libros I y II de *El capital*, OME 40, 41 y 42. Dejó a medias la traducción del tercer libro (trabajo que ha sido usado, con autorización, por César Rendueles en su *Antología* de *El capital* para Alianza). Sacristán escribió también un prólogo para la edición española de la *Historia general del socialismo* (NE).].

último tercio del siglo XIX. Por lo general, la aportación historiográfica ha sido mejor que la creación sustantiva. Algunos protagonistas del movimiento obrero de la época concedieron bastante importancia a razones de tipo personal y de talante, al hecho, esto es, de que las ideas internacionales llegaran a España a través de uno de los seguidores de Bakunin, Giuseppe Fanelli (con la consiguiente deformación del pensamiento del adversario político que suele ser habitual en toda polémica en curso), o bien al "autoritario" modo de ser y de actuar de Marx y de sus amigos en el Consejo General de la AIT. Ni qué decir tiene que justificaciones así explican poco. Pero la dimensión moralizadora e incluso personalista de la cultura del movimiento obrero hispánico ha sido tal que no es posible descartar del todo la influencia en esta historia de entendimientos simpatéticos. Los relatos de época sobre el tipo de comunicación que se habría establecido entre Fanelli y los primeros internacionalistas españoles, relatos en los que se acentúa tanto la importancia del gesto que éste parece suplir a la comprensión verbal, son significativos al respecto. Basta con recordar, por otra parte, los sentimientos contradictorios de Anselmo Lorenzo con ocasión de su visita a la casa de los Marx en Londres para darse cuenta de hasta qué punto los protagonistas españoles en el debate que tuvo lugar en el seno de la Primera Internacional valoraban más la amistosa fidelidad a los ausentes (en aquel caso Bakunin) que la capacidad teórica o la solidez cultural, por lo demás reconocida.[29] Todo habría ocurrido, pues, como si el "anonadamiento" de Lorenzo ante la figura de Karl Marx hubiera acabado impregnando la actitud del movimiento obrero hispánico ante el marxismo.

Pero tampoco el atraso industrial de la España del último tercio del siglo XIX explica sin más consideraciones la debilidad de nuestro socialismo de origen marxista; ni siquiera explica el hecho notorio de la mayor implantación del anarquismo de origen bakuninista en aquella época y del comunismo libertario hasta los años treinta de este siglo. Pues ocurre que el anarquismo halló su implantación principal precisamente en el movimiento industrial de Cataluña para hacerse luego hegemónico, durante algún tiempo, en el movimiento campesino de Andalucía. Situación que parece chocar con los modelos explicativos es-

29. Anselmo Lorenzo, *El proletariado militante*, Madrid, Alianza, 1974.

tablecidos a partir del estudio de las otras naciones europeas. En efecto, a diferencia de lo sucedido en la mayor parte de las regiones industrializadas de Europa, el marxismo tuvo escaso arraigo hasta la época de la Segunda República en la más industrializada de las nacionalidades hispánicas; y en el Sur campesino no se produjo tampoco ningún proyecto serio que recuerde ni de lejos la otra excepcionalidad, la excepcionalidad rusa, aquel originalísimo injerto del marxismo en el populismo revolucionario[30] que el propio Marx propiciara en la última década de su vida.

Una y otra cosa hacen de España en esta historia un caso atípico. Y como siempre que las cosas no encajan en los esquemas o modelos establecidos y dominantes, este carácter atípico se ha querido explicar a veces mediante el recurso a las especulaciones metafísicas acerca de las esencias patrias o a través de la sustantivización de la diferencia. Más de un notorio representante de la intelectualidad hispánica liberal ha creído ver en este atípico desarrollo de la relación entre marxismo y movimiento obrero a lo largo de muchas décadas la confirmación de nuestra idiosincrasia: espontaneísmo, talante contrario al espíritu científico, susceptibilidad frente a todo tipo de organización, individualismo, orientación profundamente antimaterialista, etc. Rasgos todos ellos, más en consonancia, con el "libertarismo" que con el "autoritarismo". Solo que por su escasísimo conocimiento directo de la vida real del movimiento obrero en España esta visión especulativa de las cosas pierde de vista, entre otras muchas evidencias, las múltiples manifestaciones "autoritarias" del "antiautoritarismo" hispánico, rasgo por lo menos tan idiosincrático como los otros.

No es posible intentar aquí una explicación argumentada de la atipicidad aludida (por lo demás solo relativa: a finales de la primera década de este siglo Antonio Gramsci[31] denunciaba una situación bastante parecida para el caso de Italia). Se puede sugerir, no obstante, que una mayor atención a lo que fue el socialismo premarxista en España (algunos de cuyos rasgos pasarán sin más al anarquismo poste-

30. Véase FFB, "Sobre populismos", *El País*, 7 de mayo de 2007 https://elpais.com/diario/2007/05/07/opinion/1178488811_850215.html (NE).

31. Recordemos dos libros del autor: *Escritos sobre Gramsci*, ed. cit., y *Leyendo a Gramsci* (Vilassar de Dalt, El Viejo Topo, 2001, traducido al inglés y publicado por Brill) (NE).

rior), a los orígenes del movimiento obrero en Cataluña, al fenómeno migratorio en la segunda mitad del siglo XIX, a las fechas en que se produce la introducción de las ideas internacionalistas, a la decepción de los trabajadores industriales ante la democracia liberal ya al final de la década de los sesenta del siglo pasado, al impacto que tuvo entre los obreros la trágica conclusión de la Comuna de París, a la discusión parlamentaria acerca de la inconstitucionalidad de la AIT[32], etc., permite librarse del ímprobo e inútil esfuerzo que supone intentar detectar las esencias ahistóricas de lo español.

La atención prestada por los historiadores en estos últimos años a algunos de los factores aludidos ha arrojado nueva luz sobre la relación entre liberalismo y libertarismo permitiendo entender mejor las razones reales de la creciente desconfianza frente al Estado –frente a todo tipo de Estado– que motivaron primero a la mayoría de los internacionalistas españoles y luego, a los trabajadores que constituyeron la CNT. La tópica contraposición entre acracia y reformismo aparece así como un asunto problemático. Por esa vía se hace más accesible a la comprensión la precariedad y las dificultades de las primeras publicaciones marxistas hispánicas, de *La emancipación* en 1873 y de *El Socialista* en su fase inicial (a partir de 1886). Además del alto índice de analfabetismo existente en la España de esa época hay motivos internos a la tradición socialista de origen marxista que permiten comprender el escaso eco alcanzado por esas y otras publicaciones entre las clases trabajadoras. De ellos me limitaré a indicar aquí tres. En primer lugar, la acentuación unilateral de la versión estatalista del marxismo recibido; pues las corrientes marxistas más difundidas en España durante esos años, el llamado "marxismo francés" y el lassallismo –con su glorificación del centralismo frente al federalismo en el primer caso y con su estatalismo en el segundo– eran seguramente las menos adecuadas para el acercamiento a la mayoría de los trabajadores. En segundo lugar, el desprecio de que ese marxismo hizo gala respecto de la im-

32. Josep Termes, *Anarquismo y sindicalismo en España. La Primera Internacional*, Barcelona, Crítica, 1977. Oriol Vergés Mundó, *La Primera Internacional en las Cortes de 1871*, Barcelona, CSIC, 1964. A. Elorza, *Socialismo utópico español*, Madrid, Alianza, 1970. Jordi Maluquer de Motes, *El Socialismo en Español (1833-1868)*, Barcelona, Crítica, 1977.

portancia de la cuestión agraria para un país como España. Y en tercer lugar, el completo descuido del análisis de las formas de la consciencia de clase en los principales centros industriales. Todo eso hizo particularmente difícil en nuestro país la buscada vinculación marxista entre ciencia y proletariado.

2

La consideración de la obra de Jaime Vera como "el pensamiento del socialismo español" o como "el marxismo teórico" de la Segunda Internacional durante su primera etapa en nuestro país –consideración muy corriente en la España finisecular– tiene que parecernos en la actualidad exagerada. Pero tal exageración se justifica en el marco de un socialismo que se caracterizó por el exiguo conocimiento de la obra de Marx, por la atribución a éste de ideas muchas veces ajenas y por la falta de elaboración teórica propia sobre todo en los aspectos económico y sociológico. Razones varias contribuyeron a que durante muchas décadas la intelectualidad del país se mantuviera alejada del movimiento obrero (tanto en su vertiente socialista como en su versión anarquista), o a que incluso cuando algunos intelectuales notorios se acercaron a dicho movimiento con simpatía (y por motivos fundamentalmente morales) aportaron poco a la autoconsciencia y al desarrollo teórico del mismo. En relación con ello se ha señalado que entre las personas que contribuyeron al nacimiento de lo que sería el Partido Socialista en España hubo varios profesionales relacionados con la medicina; hecho éste, desde luego, interesante. Pero no parece que, salvo precisamente en el caso de Vera, el conocimiento de la obra de Karl Marx fuera el fuerte de aquéllos. De ahí la positiva valoración que aún puede hacerse del célebre *Informe* que el doctor Vera presentó a la Comisión de Reformas Sociales, en 1884, en nombre de la agrupación socialista madrileña[33]. Sin ser un teórico particularmente original en el marco de los marxis-

33. Véase Léon Sanz, Pilar (2006). "Profesión y asistencia médico-farmacéutica en los escritos de Jaime Vera (1859-1918)". *Dynamis: Acta hispanica ad medicinae scientiarumque historiam illustrandam* (26): 169-193 (NE).

mos europeos del fin de siglo, Jaime Vera destaca como un excelente publicista y divulgador del marxismo: culto, expresivo, acuñador de fórmulas de apreciable mérito, nada dado a concesiones retóricas y con un verbo a la vez claro y riguroso. Es más, la vocación investigadora de Vera y su experiencia como científico hizo muy plausible la insistencia que puso en diferenciar de forma muy radical el socialismo de Marx de las "utopías" anteriores. Así, incluso para la sensibilidad marxista actual –curada en gran parte de los excesos positivistas del marxismo de la Segunda Internacional y del voluntarismo idealista de algunas de las principales figuras de la Tercera– sigue resultando apreciable la veracidad con que el doctor Vera subrayó una y otra vez tanto su aproximación por motivos científicos a la obra de Marx como la vocación científica del socialismo que tiene su origen en éste; apreciable sobre todo en un ámbito cuyas tendencias reactivas frente a la ciencia han sido aireadas suficientemente como para que valga la pena insistir en ello.

Una muestra de esta apreciable autenticidad la encontramos en el discurso que Vera pronunció en el Liceo Rius, con ocasión de las elecciones de 1901, ante un auditorio mayoritariamente constituido por obreros. La nota autobiográfica de aquel discurso, según la cual él no llegó al socialismo "por odio a la sociedad" ni por romanticismo o sentimentalismo, nada tiene que ver con recursos efectistas o con cierta pedantería al uso; al contrario, es expresión de lo que Vera entendía con razón que fue también el punto de vista de Marx. Pues tanto en aquella oportunidad como en otras intervenciones públicas ante trabajadores (intervenciones que fueron disminuyendo con el tiempo por motivos de salud, entre otros tal vez menos estudiados), Vera insiste en que la racionalidad de la decisión por la cual se opta en favor del socialismo debería ser igualmente patrimonio de la clase obrera. Al subrayar el valor de la disciplina intelectual y afirmar que el odio, la pasión y el sentimiento por sí solos no son fundamentos de doctrina el doctor Vera sabe que va contra la corriente, que está rompiendo de hecho con actitudes mayoritarias en el movimiento obrero hispánico, y no exclusivamente en su versión anarquista.

Cierto es que esa misma punta polémica, unida a la aceptación del positivismo que se impuso en buena parte del movimiento socialista a la muerte de Marx, conduce a Vera a decir y escribir a veces con

fórmulas que hoy suenan excesivas. Fórmulas así pueden descubrirse fácilmente en el *Informe* de 1884, donde la cientificidad del marxismo es proclamada en ocasiones con escasa precaución epistemológica en un hombre interesado en las ciencias naturales. La convicción de que existe una ley natural de la evolución económico-social era en Vera tan fuerte como para considerar estériles las discusiones entre clases sociales acerca del *debe ser* y la rotundidad con que presenta la implicación principal de la contradicción entre producción colectiva y apropiación privada en la sociedad capitalista, tan excesiva que deja fuera de consideración la mayor parte de los problemas relacionados con la subjetividad de los agentes revolucionarios. "La desaparición del modo capitalista de producir" es sencillamente –según la versión que Vera da del marxismo– "una consecuencia de la ley evolutiva del mismo". Tanto es así que el *Informe* llega a postular incluso la inutilidad teórica de la discusión acerca de los límites del proceso de acumulación y concentración del capital, pues tiene "por suficientemente demostrado" que el proceso evolutivo del sistema "no cuenta con mecanismo alguno de compensación".

Algunas de esas fórmulas, en las que se combina el automatismo mecánico de una supuesta ley natural evolutiva con la confianza ilimitada en el hacer de la clase ascendente, son literalmente autocontradictorias y prueban cómo, incluso en sus mejores exposiciones, el socialismo hispánico de origen marxista apenas prestó atención a las mediaciones conscientes entre la afirmación del ideal y la decisión de alcanzarlo. La concreción de la lucha marxiana contra la obnubilación de las consciencias, la crítica de las ideologías y el sentido revolucionario de la teoría queda de esta forma reducida en varios pasajes significativos del *Informe* a otro automatismo instintivamente finalista, como si "el instinto de conservación de los condenados sin recurso por el capitalismo a la opresión y a la muerte" fuera causa suficiente y necesaria del ocaso de este sistema social. La combinación mecanicista de ambos automatismos está en el origen de expresiones como la siguiente: "Está decretada la desaparición de la clase capitalista, una vez terminada la misión histórica de la misma que era llevar hasta cierto grado de desarrollo la acumulación y concentración de los medios productivos", razón por la cual "se hace imposible la permanencia de su privilegio".

Otras afirmaciones contenidas en el Informe no son, frente a lo que Vera creía, pensamiento de Karl Marx, sino de discípulos suyos o de seguidores a los que en algún caso el propio Marx había criticado más o menos abiertamente. Eso ocurre, por ejemplo, con el recurrente tema lassalleano de la "ley de hierro del salario" y su alternativa en la distribución íntegra de los productos del trabajo entre "la única clase verdaderamente productora"; o con la idea –varias veces repetida– de que el trabajo es la fuente de toda riqueza. Tiene escaso interés aquí detenerse en algunos lugares comunes como el de la identificación –de origen proudhoniana– del excedente con el robo, o el de la comparación del capitalista individual con el "bandido generoso" que deja a sus víctimas algunos reales para que continúen su camino. Pues pasos así son pocos y de poco peso en el *Informe*. Más interesante es, en cambio, llamar la atención acerca de un punto que ocupó considerable espacio en el conjunto de la obra de Vera: su preocupado tratamiento del estatuto y de la función social del trabajo intelectual y de la ciencia en el marco de un equilibrado concepto del nexo entre teoría y práctica.

Por lo que a este punto respecta, si bien el arranque del *Informe* viene a ser una diatriba tan radical como justificada contra los intelectuales y científicos que se venden consciente o inconscientemente al capital, su apartado noveno (y otros artículos de Vera) introduce como prognosis una aspiración muy sentida en el socialismo hispánico: "La ilusión mentada de que los hombres de ciencia tienen intereses armónicos con los del capital no puede durar. En la gran lucha de clases, su puesto está en las filas de los trabajadores." Vera conocía bien los párrafos del *Manifiesto comunista* acerca de las vacilaciones de la intelectualidad en el conflicto entre las clases principales de la sociedad capitalista; pero tampoco ignora la aproximación del Marx maduro al análisis de la ciencia como fuerza productiva y de sus potenciales implicaciones sociales. Entre ambas cosas su argumentación oscila desde la creencia en una futura identificación de ciencia y proletariado a la afirmación de que "solo aquellos hombres amantes de la verdad y animados del espíritu de justicia podrán despreciar los halagos, protestar contra la esclavización humillante de la ciencia y, pasándose al campo obrero, desatar las iras de la clase explotadora".

El escaso desarrollo del capitalismo hispánico en la época, la estre-

chez de miras de ciertos capitalistas individuales y seguramente también una apreciación ingenua, aprendida de algunos pasajes aislados de Marx, conducen a Vera a la consideración de que existía ya una oposición radical entre investigación científica e intereses económicos de la clase dominante. La consecuencia de ello es una tergiversación nada plausible de los orígenes y evolución de la ciencia moderna en la cultura burguesa, como si la superior remuneración de los hombres de ciencia, la institucionalización de la ciencia misma y la creación de privilegios oficiales al respecto fueran simplemente manifestaciones del carácter depredatorio de una clase social, meras maniobras abiertamente en contradicción con la incapacidad de esa misma clase para comprender lo que la ciencia es. La evidencia empírica disponible ya entonces obligó a Vera a corregir dicho juicio y a matizarlo en otros pasos por lo menos en un sentido; a saber, que la burguesía toleraría la libre investigación en el campo de las ciencias físico-químicas por sus consecuencias tecnológicas, esto es, porque el perfeccionamiento de los medios técnicos a que aquella investigación da lugar permite aumentar la hegemonía; por el contrario, se vería obligada a poner obstáculos a la investigación positiva de la sociedad porque de este conocimiento puede brotar la crítica de su poder.

De manera, pues, que la creencia en la segura aproximación de ciencia y proletariado tal como aparece en la obra de Vera acaba apoyándose en muletas no demasiado sólidas: de un lado, en una subvaloración evidente de la importancia de la ciencia para la cultura burguesa y, de otro, en el ya mencionado automatismo de las leyes económicas o –como él mismo dice– en "la fatalidad de las relaciones económicas". Esta fatalidad fundamenta el optimismo histórico hasta el punto de corregir lo que no puede lograr la generalización del espíritu de independencia entre los científicos:

> La producción científica sigue, aunque de lejos, una marcha paralela a la de las demás formas de producción; cada vez excede en mayor grado a las necesidades de la clase capitalista; el número de los obreros intelectuales aumenta sin cesar; la posibilidad de trabajar se hace cada vez más infrecuente; la intolerable ley de la necesidad ha de arrojar, por lo tanto, a la masa de hombres dedicados al trabajo intelectual al campo revolucionario en busca de una producción científica más

amplia, segura y siempre creciente en el régimen colectivista.

Formulación ésta en la que, de todas formas, sigue siendo notable el esfuerzo de Vera por encontrar la mediación entre ciencia y proletariado no en el intelectual tradicional sino en el intelectual de formación científica inserto directamente en el proceso productivo.

3

La excepcionalidad de la reflexión teórica del doctor Vera resalta aún más al comprobar que sus previsiones acerca de las actitudes futuras de la fuerza de trabajo intelectual no se cumplieron en España. Es posible que la crudeza de las condiciones político-sociales en que tuvieron que desenvolverse el movimiento y las publicaciones marxistas en este "Extremo Occidente" –por emplear una aguda expresión del historiador Pierre Vilar– haya sido el motivo principal del distanciamiento, entre aristocratizante y angustiado, del grueso de la intelectualidad hispánica respecto del socialismo marxista. Sobre esta crudeza basta con recordar en esta síntesis que en los medios gubernamentales españoles hasta la Segunda Internacional predominó, cuando no la represión pura y simple de las iniciativas de los trabajadores organizados, el espíritu de Bravo Murillo en la respuesta que se le atribuye a uno de los proyectos culturales de los primeros "utópicos": "Aquí no necesitamos gente que piense, sino bueyes que trabajen". En todo caso, por lo que hace al distanciamiento de los intelectuales tradicionales y a la preocupación con que éste fue vivido por los dirigentes obreros pocos documentos habrá tan significativos como aquel en el cual Valentín Hernández, a la sazón director de *La lucha de clases*, expresa su sorprendida alegría al recibir, en octubre de 1894, la propuesta de colaboración de Miguel de Unamuno:

> No puede usted suponerse, ni yo acertaré a expresar cuán grata fue para mí la impresión que su carta me produjo. Inmediatamente reuní el consejo de redacción [de *La lucha*...] compuesto todo, como usted debe suponer, de obreros manuales. Pintar e1 entusiasmo que la lectura [de su carta] a todos comunicó sería tarea inútil. […] Adquisición tan valiosa como la suya ha de parecernos un sueño.

Y casi un sueño fue. Aunque más por la brevedad del tiempo en que Unamuno vio en el socialismo iniciado por Marx "la religión de la Humanidad, el único ideal hoy vivo de veras" que por los motivos en que estaba pensando Hernández. Seguramente es injustificado considerar al joven Unamuno de aquellos años, pocos, en que colaboró en *La lucha de clases*, *Der Socialistiche Akademiker* y en *Der Socialistiche Monatshefte*, como un filósofo marxista.

Pues independientemente de su escaso conocimiento de la obra de Marx, lo cierto es que las preocupaciones y desarrollos de los artículos unamunianos de esa época resultan más bien excéntricos respecto de las corrientes principales del socialismo marxista finisecular (y no solo del hispánico). Ya entonces Verdes Montenegro supo calibrar muy bien la dimensión esencial del "socialismo" unamuniano: espíritu revolucionario y criterio reaccionario; un talante, en suma, que –por su antirracionalismo y por su revalorización de la experiencia religiosa en la conflictividad social– conecta más con el comunitarismo de origen cristológico de Dostoievski o con el sindicalismo anticapitalista que con la tradición marxista. Sin embargo, esta excentricidad no quita –o tal vez es la misma excentricidad la que pone– el que haya que conceder al joven Unamuno intuiciones de mucho valor y sugerencias interesantísimas como indicara ya hace algún tiempo Rafael Pérez de la Dehesa. Entre ellas, por lo menos tres. En primer lugar, la estimación de las razones por las cuales el patriotismo nacionalista rebrota en el marco de una concepción inicialmente internacionalista de las relaciones sociales, y su denuncia. En segundo lugar, la acentuación de la dimensión moral del socialismo marxista y su comparación con el cristianismo, símil que encontraremos luego en no pocas páginas de Sorel y de Gramsci (aunque en este último con una percepción muy clara –inexistente en el joven Unamuno– de la diferencia entre fe y creencia). En tercer lugar, la crítica a la falta de atención por parte del socialismo marxista en España a la problemática rural, crítica ésta que fue seguida por la propuesta de enlazar el programa agrario socialista con las tradiciones comunitarias del agro hispánico. Tal vez este antiprogresismo unamuniano hubiera hecho por una vez buena la broma ácrata de la década anterior cuando los anarquistas llamaban a los marxistas *carlistas*. Pero ése fue un cabo suelto sin desarrollo ya, ni en el agrarismo posterior.

Así pues, reducido a organización minoritaria entre los trabajadores, sin lograr crear un núcleo consistente en la principal de las zonas industriales del país, utilizando el francés para la lectura de Marx; y para sus contactos europeos, inhibidos en su relación con los intelectuales notables de orientación krausista en la mayoría de los casos y tratando de solventar las constantes dificultades económicas de sus publicaciones, el socialismo marxista hispánico de la época de la Segunda Internacional fue, desde el punto de vista teórico, poco productivo. Esta situación empieza a cambiar en los años veinte como consecuencia de la repercusión que tuvo en España la revolución rusa de octubre de 1917 y la creación luego de la Tercera Internacional. Pero la modificación más notable habrá de esperar al término de la dictadura de Primo de Rivera y a la proclamación de la Segunda República. Aumenta entonces muy sensiblemente la publicación y difusión de las obras de Karl Marx; se traducen escritos de Kautsky, de Lenin, de Trotsky, de Bujarin, de Rosa Luxemburg; se edita la primera traducción rigurosa de *El capital*; se establecen contactos, a través de Wenceslao Roces, con el Instituto editor en Moscú de las *Werke* [Obras] de Marx y de Engels; se presta atención a los grandes debates político-sociales del momento. Ya en 1929 Andreu Nin había vertido por primera vez al castellano una selección de los artículos de Marx sobre España, publicados bajo el rótulo de *La revolución española*, lo que propiciaba una consideración documentada del punto de vista de Marx al respecto.

El marxismo de esos años logra incluso entrar en la Academia: en 1935 Julián Besteiro lee, en efecto, su discurso de recepción en la Academia de Ciencias Morales y Políticas sobre el tema "marxismo y antimarxismo"[34], hecho y texto que sentaron las urgencias de la discusión política y la consiguiente necesidad de adoptar la fórmula del ensayo o del artículo corto como forma obligada de intervención. Se podría añadir que esta forma de intervención obligada –ensayos publicados en revistas comunistas que hasta hace diez años circularon clandestinamente, presentaciones de clásicos de las varias generaciones marxistas,

34. Véase "Recepción de don Julián Besteiro en la Academia de Ciencias Morales y Políticas". *ABC*: 23. 30 de abril de 1935. http://hemeroteca.sevilla.abc.es/nav/Navigate.exe/hemeroteca/sevilla/abc.sevilla/1935/04/30/023.html (NE).

textos de conferencias y seminarios directamente vinculados a la lucha de ideas bajo el franquismo– tampoco ha favorecido un conocimiento amplio de una obra que a estas alturas es ya considerable. Creo, por tanto, que ésta es una ocasión propicia para contribuir a paliar tal desconocimiento, aunque –todo sea dicho– en Italia, y concretamente en la revista *Critica marxista*, han sido traducidos un par de artículos suyos hace ya unos años.

El redescubrimiento del marxismo en España al final del período que dio en llamarse de "la guerra fría" está en gran parte vinculado al trabajo de Manuel Sacristán como traductor y ensayista. A él se debió la iniciativa de traducir y editar el primer libro de Karl Marx publicado legalmente en España bajo el franquismo, el ya mencionado volumen que, con el título de *Revolución en España*, recoge las colaboraciones de aquél (y de Engels) sobre nuestro país en *New York Daily Tribune*[35]. Ya el prólogo a este volumen, pese a su brevedad, apunta dos de los rasgos característicos del marxismo de Sacristán: el acercamiento histórico-crítico a la obra de Karl Marx –acercamiento por completo ajeno a las operaciones embalsamatorias de los clásicos de la tradición– y la acentuación del interés por la problemática metodológica. Antes de que esa traducción viera la luz, Manuel Sacristán había escrito una panorámica de las corrientes filosóficas desde la terminación de la segunda guerra mundial, en cuyo marco aportaba al lector hispánico un tipo de información acerca del marxismo de posguerra insólito para la España de entonces[36]. Es probable que el vehículo de publicación de aquella síntesis limitara el número de lectores potencialmente interesados en el asunto, pero la orientación de las mismas; no pasó desapercibida, sin embargo, a los comisarios académicos del franquismo. Pese a ello no hay duda de que quienes por aquellas fechas llegaban a la

35. Marx y Engels, *Revolución en España*, Barcelona, Ariel, 1960. Presentación, traducción y notas de Manuel Sacristán. Ahora en el primer volumen de "Panfletos y materiales", *Sobre Marx y marxismo*, Barcelona, Icaria, 1983, pp. 9-23 (NE).

36. Escrito para la enciclopedia Espasa, para el suplemento de 1957-58 que apareció finalmente en 1961, el trabajo está incluido en el 2º volumen de "PyM": M. Sacristán, "La filosofía desde la terminación de la II Guerra Mundial hasta 1958". *Papeles de filosofía*, Barcelona, Icaria, 1984, pp. 90-219 (NE).

universidad pudieron obtener de aquel estudio mayor provecho para el conocimiento del marxismo contemporáneo que de las escasísimas aproximaciones –casi siempre directa o indirectamente antimarxistas– disponibles y manejables en castellano en 1960.

El interés de este ensayo de Sacristán sobre las corrientes filosóficas de posguerra, escrito en 1958, no se reduce al capítulo dedicado al marxismo (por lo demás, veinte páginas sobre un total de ciento treinta). Pues en él se informa, con similar rigor y actualizada documentación, de los varios existencialismos, del neopositivismo y corrientes afines, del movimiento racionalista, así como de la evolución de las tradiciones escolástica y hegeliana, e incluso –aunque en menor medida– del estado de la filosofía en Extremo Oriente. Junto a la cultura enciclopédica del autor lo que todavía llama la atención y constituye una nota de originalidad en dicho ensayo es su criterio básico, esto es, la atención prestada a la "situación espiritual" de los años estudiados, y sobre todo, a la compleja relación –angustiada en algunos casos, autocrítica en otros, pero en revisión en los más–, entre filosofía y ciencias positivas, trasfondo de la cual fue la reflexión sobre las dimensiones de la última catástrofe. De ahí que, a diferencia de lo que era habitual en los medios universitarios españoles de entonces, Sacristán seleccionara a los autores estudiados en razón de su peso en la determinación de la vida espiritual de la época, y no a partir del tecnicismo profesional dominante en las academias. La explicitación de este criterio revela, desde luego, preferencias. Pero, como era normal en publicaciones que habían de pasar la estricta censura franquista, no hay en el ensayo declaración abierta de un punto de vista marxista.

Ello no obstante, la panorámica que Sacristán proporciona del marxismo contemporáneo, esa fecha y la elección de los autores a los que dedicaba mayor espacio son datos suficientes para hacerse una idea bastante precisa de las orientaciones más sobresalientes en su pensamiento de entonces, a saber: los temas lógicos y epistemológicos (el debate acerca de la interpretación filosófica de las teorías científicas más recientes, la reflexión acerca del papel de la ciencia en las sociedades contemporáneas), la "filosofía de la praxis" de Antonio Gramsci y, secundariamente, la dimensión filosófica del pensamiento político de Mao Tse-Tung. En tal sentido, si en J.D. Bernal destacaba Sacristán un

programa de filosofía científica "activa" tendente a la integración de la ciencia positiva en el humanismo y que critica al tiempo la "fobosofía" de las menos apreciables derivaciones neopositivistas, en Antonio Gramsci –y señaladamente en los *Cuadernos de la cárcel* que empezaron a publicarse al término de la guerra– descubría al mayor filósofo marxista europeo-occidental; el apartado dedicado a Mao Tse-Tung se limitaba, por último, a apuntar la fundamentación teórica por éste de las peculiaridades del desarrollo del marxismo en China.

Es posible indicar aún un par de notas más contenidas en aquel ensayo y pertinentes para el tema que aquí nos ocupa. Primera: la argumentación de que el marxismo no es una filosofía en el sentido clásico y académico del término, sino más bien un filosofar. Y segunda: la crítica al intervencionismo zdanovista en cuestiones científicas y filosóficas como motivo central del empobrecimiento del marxismo soviético en la época de Stalin. Respecto de esto último –objeto de intensas controversias en el movimiento comunista de la época– tan notable es la información que se proporciona acerca del debate soviético sobre la nueva física como la libertad de criterio con que Sacristán aborda la manida reducción de todos los males del llamado "socialismo real" al "culto de la personalidad de Stalin". En una línea muy próxima al punto de vista togliattiano, el ensayo fecha la reacción contra la involución del pensamiento marxista soviético en 1950, precisamente con los escritos de Stalin sobre lingüística y lógica formal, resaltando, por otra, que *en el terreno filosófico* los años del "enquistamiento", que afectaron sobre todo al marxismo soviético y francés, habían producido paralelamente un desarrollo creador del marxismo en otros países europeos.

Si en esta parte del ensayo de 1958, se advierte ya la preferencia de Manuel Sacristán por el filosofar de Antonio Gramsci entre los marxistas, la introducción a su tesis doctoral leída en Barcelona a principios de 1959[37], pone de manifiesto cierta proximidad a uno de los temas conocidos del Lukács maduro. En efecto, al estudiar la evolución de

37. *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1959 [Posteriormente reeditada por Crítica en 1995 con prólogo del autor. Véase también FFB, *Sobre Manuel Sacristán*, Vilassar de Mar (Barcelona), El Viejo Topo, 2015, pp. 179-196 (NE).].

las ideas gnoseológicas de Martin Heidegger (en una fecha, dicho sea de paso, bastante anterior a la queja sartriana sobre el olvido de los marxistas europeos respecto de las corrientes existencialistas), Sacristán explicitaba desde la primera página –aunque sin citar al filósofo húngaro por su nombre– la coincidencia de intenciones con la crítica lukácsiana de la destrucción de la razón en las filosofías irracionalistas del siglo XX. Con esa inspiración enlaza también la respuesta a la pregunta central de la tesis, a saber: "¿Qué puede aprender el pensamiento racional de las ideas gnoseológicas de Heidegger?". Pues, luego de conceder a Heidegger el mérito de la superación del gnoseologismo en la filosofía contemporánea, la conclusión de este estudio afirma que "no es de esperar que el hombre interrumpa su diálogo racional con la realidad para entablar ese otro 'diálogo en la historia del Ser', cuyos personajes se niegan a declarar de dónde reciben la suya". La principal diferencia sin embargo entre la estimación del desarrollo del irracionalismo contemporáneo por Lukács y el análisis que hace Manuel Sacristán de las ideas gnoseológicas de Martin Heidegger es consecuencia de una distinta formación cultural y, sobre todo, de la valoración por el pensador español de la lógica formal y de la filosofía de la ciencia de orientación analítica. Ambas cosas determinan en el último caso un tono completamente alejado de la prisa política con que escribiera Lukács en su momento, así como un estilo en el que aún hoy puede subrayarse la finura de matiz con que se distingue entre las motivaciones de Heidegger y la debilidad argumentativa de sus doctrinas acerca de la verdad lógico-formal, la abstracción y el supuesto valor del método etimologizante, o la forma en que se llama la atención sobre lo que representó la obra de aquél por comparación con filosofías anteriores de orientación igualmente antirracionalista.

La precisión técnica de ese análisis y la contundencia de su conclusión siguen siendo pertinentes en una época en la que junto con la reaparición de filosofías de la ciencia y de la sociedad inspiradas en Martin Heidegger tampoco faltan intentos de aproximar la obra de Karl Marx (por lo que tiene de crítica a ciertos aspectos de la industrialización capitalista) a la de aquél. Pero si se menciona aquí ese rasgo de *Las ideas gnoseológicas de Heidegger* no es tanto por esto último –cuestión que rebasa el marco de un informe como éste– cuanto por

el hecho de que ambas cosas (la atención prestada al matiz filosófico y la aspiración al "pensamiento crudo" en el sentido que dio Brecht a esta expresión) serán una constante del marxismo de Sacristán, incluso cuando adopta la forma del ensayo, del artículo breve o del modesto material. Esa constante es observable, por ejemplo, en el estudio de la obra de Lenin como filósofo o en el análisis del pensamiento de Lukács al hilo de los conceptos de razón e irracionalismo.[38]

En uno y otro caso –pero también, más en general, en el debate con las principales corrientes marxistas contemporáneas Sacristán no ha dejado de indicar lo que le separa de pensadores y revolucionarios respecto de los que en otros aspectos manifiesta la mayor afinidad o simpatía: el concepto de la relación entre filosofía y ciencia o, más precisamente, la orientación epistemológica. Meridiana en tal sentido esta declaración reciente: "Nunca me gustó la epistemología predominante en la tradición marxista. Siempre me pareció que en ese campo eran mejores las escuelas marxistas minoritarias""[39]. Y, en efecto, la crítica de la debilidad epistemológica aflora tanto en la estimación del filosofar de Gramsci y de Lenin como en el diálogo que Sacristán establece con Lukács y con Heller de la etapa de Budapest, o en la controversia con Althusser y Colletti. La finalidad de esta crítica es evitar al marxismo contemporáneo el doble escollo del ideologismo y de la escolástica cientificista, o sea, el error consistente en "imponer a las teorías científicas en sentido estricto los rasgos totalizadores propios del pensamiento revolucionario" y la tendencia a "atribuir al marxismo el estatuto epistemológico de la teoría científica en sentido estricto".[40]

De manera, pues, que si la forma principal de expresión del marxismo de Manuel Sacristán –tan emblemática como modestamente significada en el rótulo de *Panfletos y materiales*– enlaza, a través de condicionamientos externos muy parecidos, con el tronco común del pensamiento socialista en España, y si su insistencia en subrayar –en

38. "Sobre el uso de las nociones de razón e irracionalismo por G. Lukács", "El filosofar de Lenin" y "Lenin y la filosofía" en M. Sacristán, *Sobre Marx y marxismo*, ed. cit., pp. 85-114,133-175 y 176-190 respectivamente (NE).

39. Véase "Entrevista con Dialéctica". En M. Sacristán, *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, Barcelona, Icaria-Público, 2009, pp.128-159 (NE).

40. En *Panfletos y materiales*, I, pp. 257-259.

el conjunto de la obra de Karl Marx– el programa crítico, emancipatorio, da fundamento y desarrolla la intención revolucionaria de una parte del socialismo hispánico, en cambio la atención prestada a la cuestión del método y a los problemas epistemológicos le aleja de lo que fueron preocupaciones y temas dominantes en este último. Efectivamente, la formación lógico-metodológica y los conocimientos científico-filosóficos de Sacristán han dado como resultado precisiones y sugerencias acerca de los diferentes ámbitos de relevancia de ciencia positiva y dialéctica, discusiones críticas de la utilización redundante del concepto de dialéctica, aclaraciones sobre los varios usos marxianos del término mismo de "ciencia" o acerca de la relación entre ésta y programa crítico en el marxismo, cuyo conjunto no tiene antecedentes en el pensamiento socialista de nuestro país, ni en la corriente que cristalizó en la Segunda Internacional ni en las aportaciones más notorias de la Tercera. Es más: la prudencia dialéctica, tan antiespeculativa como anticientificista, que siempre caracterizó su marxismo, ha mantenido a éste al margen de la angustiada autocrítica con que varias de las escuelas marxistas europeas reaccionaron durante los años setenta a las exageraciones ideologistas o cientificistas anteriores. Desde este punto de vista tal vez la característica más sobresaliente del marxismo de Manuel Sacristán es *la acentuación de la naturaleza anti-dogmática del pensamiento revolucionario que tiene su culminación* en Marx. Tal orientación está expresada ya en 1965 con inequívoca rotundidad: "El pensamiento de Marx ha nacido como crítica de la ideología y su tradición no puede dejar de ser anti-ideológica sin desnaturalizarse".[41]

Desde aquella fecha este tema aparece en los escritos de Sacristán como hilo conductor que vertebra varias de sus discusiones con diferentes generaciones marxistas. Está en el centro de las objeciones que hizo al uso gramsciano del concepto de ideología en los *Quaderni*; ocupa igualmente un lugar central en la discusión con el Lukács de *La destrucción de la razón*; alcanza un nuevo desarrollo en la estimación –otra vez crítica– del concepto leniniano del marxismo, según el cual también éste seguiría teniendo un elemento ideológico; y rebrota en

41. M. Sacristán, "Sobre el realismo en arte". *Sobre Marx y marxismo*, ed. cit., p. 57 (NE).

una equilibrada presentación de los primeros resultados de la Escuela de Budapest. En todos esos casos –que corresponden a ensayos publicados hasta principios de los años setenta[42]– Sacristán no ha dejado de afinar en este motivo de la "eliminación de la especulación ideológica en el pensamiento socialista". Así, si en 1967 esta tarea le parecía "el programa más fecundo que puede oponerse para el marxismo contemporáneo", *el programa de la hora*, algunos meses después –en el marco de la discusión del panideologismo de Lukács– Sacristán se enfrenta abiertamente incluso con un riesgo que él mismo había señalado preocupadamente (el de ser confundido por marxistas de orientación hegeliana con los teóricos del "final de las ideologías") y se distancia de la caracterización del marxismo como concepción del mundo para oponer una distinción precisa entre ésta y el programa crítico revolucionario. Admitiendo, pues, que el asunto de la caducidad de las ideologías se ha concretado, por el momento, en una nueva ideología reaccionaria, en la ideología del fatalismo tecnológico, niega que la consciencia crítica haya de aceptar por eso "el ser albergada por la magnificencia sin cimientos de las concepciones del mundo estructuralmente románticas". Ésta, la concepción del mundo, no puede ser para el pensamiento revolucionario mediación entre programa práctico racional y conocimiento positivo, porque mezcla la teoría en un sentido muy vago (pseudoteoría) con finalidades y valoraciones que no son reconocibles como tales. De ahí que la lucha marxiana contra la obnubilación de la consciencia, la crítica a las ideologías, incluso en el pensamiento revolucionario de formación marxista, se materialice para Sacristán en una hipótesis general, en la cual "la mediación tiene que ser producida entre una clara consciencia de la realidad tal como ésta se presenta a la luz del conocimiento positivo de cada época, una consciencia clara del juicio valorativo que nos merece esa realidad, y una consciencia clara de las finalidades entrelazadas con esa valoración, finalidades que han de ser vistas como tales, no como afirmaciones (pseudo)-teóricas".[43]

---

42. Pueden verse todos ellos en el primer volumen de PyM: *Sobre Marx y marxismo*, ed. cit.. (NE).

43. M. Sacristán, "Sobre el uso de las nociones de razón e irracionalismo por G. Lukács". *Sobre Marx y marxismo*, edi. cit, p. 111 (NE).

Hay que decir que esa lanza antiespeculativa y anti-ideológica, a favor de la claridad de la consciencia científica y político-moral, fue rota contra la corriente, justo en un momento en el cual las luchas obreras y estudiantiles estaban en España y en Europa una nueva recuperación unilateral del culturalismo idealista y voluntarista con que lo mejor del marxismo de los años veinte había tratado de oponerse al achatamiento de la tradición revolucionaria por las socialdemocracias. En ese contexto la propuesta anti-ideológica de Sacristán puede leerse como una advertencia a los amigos naturales: la recuperación teórico-práctica del marxismo no se hará hacia atrás, volviéndose nuevamente hacia Hegel, sino mirando de frente a lo que hay, al presente, enlazando para ello con el conocimiento empírico, con el cultivo de las ciencias positivas. Solo que en los ensayos de Sacristán dicha advertencia cubría al mismo tiempo el otro flanco: no hacerse la ilusión de que el marxismo es la ciencia *sin más*, o la *gran* ciencia, o la *otra* ciencia. Fruto de esta "prudencia" dialéctica, que desde el primer momento no quiso pagar un tributo considerado innecesario al origen en hegeliano de aquélla son también intervenciones teórico-políticas o político-culturales acerca del lugar de la filosofía en los estudios superiores o sobre la universidad y la división del trabajo[44], intervenciones en las que aún es más patente la aspiración de Sacristán a "un pensamiento crudo" que por necesidad tenía que resultar polémico. En cualquier caso, el "programa de la hora" se ha ido ampliando temáticamente en los papeles escritos por Sacristán en los años setenta, buena parte de ellos publicados en las revistas *Materiales* y *mientras tanto*. Pero mi propia vinculación a ambos proyectos editoriales exige cerrar aquí este apartado.

Hay algo de paradójico en la más reciente historia del marxismo en España. El florecimiento iniciado en los años sesenta y materializado durante los setenta con la aparición de un notable número de revistas teórico-políticas o de crítica de la cultura, la penetración en las universidades y la formación de un buen número de historiadores, sociólogos, antropólogos, especialistas en ciencia política, etc. ha quedado en gran medida cortado a finales de la década anterior, justo cuando el

44. Ambos escritos pueden verse en el tercer volumen de "PyM", *Intervenciones políticas*, Barcelona, Icaria, 1985 (NE).

restablecimiento de las libertades democráticas parecía que iba a abrir posibilidades incomparables, en el marco de la historia contemporánea de España, para el pensamiento marxista. A primera vista al menos no ha sido así. En la actualidad la literatura marxista en España ha regresado a los lugares más inaccesibles de las librerías, a una situación que en cierto modo se parece a la de principios de los años sesenta en condiciones de clandestinidad o semiclandestinidad. Con la diferencia, claro está, de que hoy no existen prohibiciones en tal sentido.

Las causas de esta aparente paradoja, por la cual la resistencia antifranquista produjo una demanda en aumento de literatura marxista que remite durante la llamada "transición democrática" y que sigue cayendo después del éxito del PSOE en las últimas elecciones generales[45], están por estudiar. Tal vez sea aún pronto para ello. Mientras tanto no hay más remedio que constatar que síntomas y hechos en tal sentido se multiplican desde 1977. La interrupción en castellano de las *Obras de Marx y Engels* [OME] a la que se ha hecho referencia al principio, es uno de ellos. Pero no el único. Junto con eso están la desaparición de un buen número de revistas representativas de distintas corrientes del marxismo que entre aquel año y los inicios de la presente década reanudaban un debate teórico, interrumpido durante la dictadura, con notable aunque desigual audiencia. En relación con esto último, la crisis de proyectos editoriales que lograron alcanzar cierto auge. Y más al fondo, el desinterés de las nuevas generaciones universitarias por las publicaciones marxistas en general. Cierto es que esta situación tiene también su lado sano: desplazadas las modas hacia otros ámbitos y superada la fase de la mercantilización del "libro marxista", se trabaja ahora –se lee, se traduce y se escribe– en este campo con menos carga ideológica; se distingue mejor entre el gusto por la lectura de clásicos marxistas de la economía o de la ciencia política, la labor del filólogo y el cultivo de una tradición revolucionaria. Cabe dentro de lo posible, por tanto, que de ese trabajo en el que el espectáculo cuenta cada vez menos broten excelentes frutos historiográficos, económicos o sociológicos y directa o indirectamente vinculados a los

45. Las elecciones legislativas de 1982, con una amplia mayoría parlamentaria del partido de González y Guerra (NE).

problemas de la presente fase de la civilización capitalista.

En tanto que fenómeno sociológico, este reflujo en la demanda de literatura marxista obedece a motivos sin duda más inquietantes que los hechos y los síntomas aquí aludidos. Tan inquietantes que la paradoja aparente a la que se hacía referencia al comparar librerías de antes y de ahora pierde –al lado de esos motivos– parte de su significación simbólica. Algunos de estos motivos no son específicamente españoles, otros sí; los más, sin embargo, tienen una dimensión europea complicada por la coincidencia temporal con que se ha producido en España la transición democrática, la crisis económica y el agotamiento del estado centralista. Así, por ejemplo, el mal momento de la cultura comunista que afecta por igual al PCE y a las organizaciones que surgieron del humus del sesentayocho es un proceso equiparable al ocurrido simultáneamente en otros países europeos, pero su repercusión aquí tiene que valorarse de manera particular no solo por la realidad social que llegaron a tener varias de aquellas organizaciones a mediados de la década anterior, sino también por el carácter en cierto modo catastrófico del hundimiento del Partido Comunista y por los efectos de éste en el conjunto del movimiento obrero. Igualmente la proclamación de bancarrota por parte de los más notorios representantes del marxismo estructuralista europeo de las décadas pasadas y la pretendida identificación de esa crisis con la más general de todo el pensamiento marxista han tenido en España su particular repercusión negativa, tanto más cuanto que la influencia del denominado "marxismo francés" en quienes se formaron e intervinieron activamente entre 1960 y 1970 había sido muy notable.

Por otra parte, el alejamiento de las perspectivas de transformación social en un sentido radical y el renacimiento de los nacionalismos como ideologías principales de oposición durante los últimos años son hechos que tienden a impulsar la voluntad emancipatoria ya sea hacia la proclamación genérica de la utopía, ya hacia la negación de la validez de un punto de vista globalizador e internacionalista.

Si a eso se añade el descrédito de los "socialismos reales" (de los que llaman así a sus Estados y de que los gobiernan aquí en nombre del socialismo) entre los sectores, grupos y personas que mantienen vivo el ideario de Marx, se comprenderá mejor la dificultad existente hoy en

España para renovar e1 viejo vínculo entre ciencia y proletariado, tan repetidamente auspiciado por nuestro Jaime Vera. Así las cosas, podría ocurrir que estuviéramos acercándonos a una situación parecida a la que caracteriza desde hace algún tiempo al marxismo anglosajón (y que siempre resultó extraña en los países latinos): excelente en la mayor parte de sus productos teóricos, lúcido en su capacidad analítica, pero sin movimiento o con muy poco movimiento con el cual enlazar.

4

Dos cartas sobre el estalinismo[46]

I

Barcelona, 11/VI/1990

Querido amigo: en nombre de la redacción de *mientras tanto* tengo que decirle que hemos leído su artículo "Consideraciones sobre el estalinismo" y hemos decidido *no* publicarlo en la revista. Siento no haber podido contestar su carta de mayo con la rapidez que usted nos pedía. El retraso se debe al hecho de que hemos sido varios los miembros de la redacción que hemos leído su ensayo y, como sabe, contrastar opiniones en estos casos lleva cierto tiempo. En cualquier caso, el acuerdo sobre esto en la redacción es unánime: no vamos a publicar artículos en defensa de Stalin ni del estalinismo. Nunca lo hemos hecho ni lo haremos.

Dice usted que una revista como la nuestra necesita el debate como algo imprescindible y que, además, tampoco faltarán redactores para replicar los argumentos contenidos en las "Consideraciones". Opinamos que, en efecto, el intercambio de ideas y la controversia son esenciales para una revista como la nuestra. Solo que también pensamos que el debate sobre el papel de Stalin y la función del estalinismo

46. A principios de 1990, Lorenzo Peña envió un escrito suyo, con el título "Consideraciones sobre el estalinismo", a *mientras tanto* para que fuera publicado. El consejo de redacción de la revista decidió no hacerlo. FFB fue el encargado de explicar la decisión al autor. El profesor y gran lógico respondió a su vez a la carta y FFB volvió a escribirle comentando detalladamente los puntos básicos en discusión. Las cartas y los artículos puede verse en la documentación de FFB vinculada a la Biblioteca general de la UPF (NE).

esté ya historiográficamente resuelto en lo esencial. Desde el punto de vista del socialismo entendido en un sentido amplio (lo cual incluye socialistas, libertarios, anarquistas y comunistas) los crímenes de estalinismo han hecho tanto daño como las actuaciones de las policías políticas de los fascismos y de algunas pseudodemocracias occidentales. Conocemos las circunstancias en que estos hechos ocurrieron. Se aluden a ellas o se tematizan explícitamente en varios de los artículos de *mientras tanto* 40[47]. El aislamiento de la URSS durante años, el cerco que se puso a la revolución, la amenaza de guerra y la guerra misma son factores que sirven para explicar la dureza de los tiempos y de algunos comportamientos. Pero con toda seguridad estará usted de acuerdo con nosotros en que existe una considerable distancia entre el brechtiano "no haber podido ser amables al andar entre la lucha de clases" y la organización consciente del asesinato de toda la vieja guardia bolchevique, por no hablar de las víctimas de la colectivización forzada del gulag. Hubo un tiempo en que los comunistas solíamos citar, como el Marx de 1850, al olímpico poeta[48] para explicar justificante el "progreso" logrado a través de los asesinatos masivos: "¿Quién lamenta los estragos/ si los frutos son placeres?/ ¿No aplastó miles de seres/ Tamerlán en su reinado?"

Dejamos de utilizar esa cita marxiana, como el mismo Marx dejó de hacerlo, cuando nos enteramos de que los crímenes eran más, muchos más, de los que cabían en nuestra filosofía para seguir conservándola, para seguir estando en esa tradición, sin que se nos removieran las tripas por el asco. Por lo demás, aunque moderadamente y con diferencias, también aquí, en España, ha habido numerosas víctimas de aquel supuesto progreso que fue el estalinismo.

Su distanciamiento respecto del marxismo y la indefinición de las "Consideraciones" sobre el tipo de comunismo que usted acepta como positivo facilitan, sin duda, la defensa del estalinismo con que ha decidido cargar en este ocasión. La facilitan, como usted mismo reconoce

47. Entre otros, Enric Tello, "El socialismo irreal" y M. Sacristán, "Sobre el estalinismo", *mientras tanto*, núm. 40, primavera de 1990, pp. 91-128 y 147-157 respectivamente (NE).

48. Goethe (NE).

explícitamente en el texto, porque de esa manera –distanciándose de la tradición marxista sin decir qué se entiende por comunismo– no hay necesidad de concretar sobre los crímenes cometidos por aquella tiranía. Basta con equipararlos a otros cometidos por otros en otros momentos de la Historia, suponiendo siempre que ello fue para buen fin. No podemos compartir esa forma de "consecuencialismo". Pues por la misma regla de tres las razones que usted aduce servirían para justificar el nacional-socialismo de Hitler, el fascismo mussoliniano, la tiranía franquista y tantos otros despotismos bajo los cuales mejoraron ciertos aspectos de la vida de las masas.

Hay todavía un par de puntos más a los que nosotros damos mucha importancia y que han pesado al decidir no publicar su artículo en *mientras tanto*. Dice usted que la documentación que utiliza es conocida hace tiempo, que está a disposición de todo el mundo, que fue aceptada como verdadera hace años y finalmente arrinconada, olvidada o despreciada en el actual cambio de fase, cuando al parecer ya no hay historiadores favorables a Stalin. Eso es cierto. Y plantea un espinoso asunto, el siempre espinoso asunto de quién escribe la historia y cómo se escribe. En los años que van de 1976 a 1990 también nosotros hemos aprendido mucho sobre eso en este país. Pero también usted olvida algo gordo: pocas falsaciones de la historia son comparables a la realizada por Stalin y sus historiadores. Que toda la historia ruso-soviética había sido reescrita en clave justificadora del estalinismo es algo que se sabía desde hace tiempo, pero desde que en 1988 Gorbachov abrió los archivos de la III Internacional y los historiadores pueden manejar documentos que han permanecido secretos durante décadas empezamos a saber de verdad barbaridades que solo algunos habían sospechado en relación, por ejemplo, con la liquidación de la dirección del Partido Comunista polaco por Stalin en 1937 o con ciertos aspectos de la historia del Partido Comunista italiano (no porque lo concerniente a las barbaridades estalinistas en esos partidos sea lo más grave, sino sencillamente porque es lo que primero ha salido a la luz). Es cierto, pues, que se está torciendo el bastón de la interpretación histórica, pero aún lo es más que la pseudohistoriografía estalinista lo había torcido previamente en el sentido contrario.

Por último: mete usted en el mismo saco de la crítica antiestalinis-

ta a los historiadores de derechas a los socialdemócratas que se han reconciliado con la realidad del capitalismo junto con todos aquellos otros que no se dan cuenta del "progreso" que representa el estalinismo. Olvida, sin embargo, que hubo una crítica comunista de izquierdas al estalinismo ya desde los años veinte, una crítica del estalinismo que de ninguna manera aceptó reconciliarse con la mierda capitalista pero que denunció –con riesgo de la vida de los denunciantes– como incompatibles con el comunismo, con cualquier tipo de comunismo, las barbaridades que ya entonces estaban cometiéndose en la URSS de Stalin. La crítica comunista de izquierdas al estalinismo ha sido en verdad minoritaria, combativamente minoritaria. Con ella queremos enlazar nosotros.

Atentamente,
FFB

II

Barcelona, 27/VIII/1990

Querido amigo, le agradezco sus "apuntes sobre la crisis del comunismo" y la larga carta con que contesta la mía anterior. En ambas cosas hay punto de vista y argumentación seria, lo cual resulta muy apreciable para mí en estos tiempos del jerez con gaseosa.

Tengo que decirle que comparto casi toda la argumentación de sus "apuntes": la convicción de que la opinión actual (como en 1660 y 1815) está equivocada sobre el comunismo; la diferencia que usted establece entre ser comunista y ser marxista (por lo que a mí hace, siempre he preferido llamarme *comunista* marxista), la idea de que cualquier ideal se realiza imperfectamente, su juicio de que el principal defecto de las sociedades orientadas hasta ahora hacia el comunismo ha sido el serlo demasiado poco, la precisión de que en verdad no hay modelos, la orientación de la crítica hacia aquellos aspectos en los que la práctica se ha alejado del principio mismo de igualdad, y, desde luego, la prioridad concedida al valor *justicia*.

Y sin embargo tengo mucho que discutir sobre lo que usted dice en

su carta al reforzar la defensa del estalinismo contra el punto de vista de *mt*. Espero, de todas formas, que no nos esté ocurriendo como al personaje de un chiste de Perich, quien, vestido a la manera del intelectual progre típico, se mira atentamente al espejo para decirse en voz baja: "No lo entiendo: antes era de izquierdas, ahora soy de derechas, y sigo pensando igual".

Creo que lo que nos separa en la valoración concreta del estalinismo es una distinta forma de argumentar debida, probablemente, a experiencias vitales en las que lógica y política han teñido que entrelazarse también distintamente. Pues no puedo entender de otra forma el que usted, que defiende el estalisnimo *en general*, deslice por tres veces en su carta la acusación de estalinismo, al referirse al comportamiento de *mt*, en términos *concretamente* peyorativos. La primera para llamarnos la atención sobre el carácter adocenante del unanimismo; la segunda para recordarnos que hay grados, que las cosas se dan por grados, y que es típico del estalinismo pintar la historia en blanco y negro; la tercera para identificar nuestra conducta, al impedir que se expresen opiniones que aporten algo al debate, con la que se siguió habitualmente en el estalinismo. Tengo que suponer que estas son formas vagas e imprecisas de expresarse por asimilación del lenguaje habitual hasta por quienes estamos en minoría y nos movemos contra la corriente, pues de lo contrario nos encontraríamos con la paradójica situación de que nosotros, que nos comportamos según usted como estalinistas, impedimos la argumentación en favor del estalinismo, mientras que usted, que quiere hacer una defensa (aunque moderada) del estalinismo, protesta porque los estalinistas no le dejan, de modo que *mt* queda convertida al mismo tiempo en una revista antiestalinista y estalinista. Mairena decía ante situaciones así –que no son solo fruto de la sofística manía de jugar con el lenguaje–: ¡áteme usted esa mosca por el rabo!

En los casi treinta años que llevo ya teniendo que ver con el movimiento comunista realmente existente he oído y visto usar de tantas maneras el término estalinismo que al final me he convencido de que eso es para nosotros como el pecado original para los cristianos. Hace ya tiempo que estalinista pasó a significar en la jerga del oportunismo político *uno-que-no-piensa-como-yo-y-que-se-resiste-a-pensar-como-yo*. Apro-

ximadamente desde 1956-1957 tipos sobre cuyos hombros se puede decir sin mentir que recaía algún crimen (y no político o de guerra precisamente) empezaron a llamar *estalinistas* a otros que tenían otra idea de la política comunista o por los cuales habían sido desplazados de los órganos de dirección de algún grupo o grupúsculo. Desde entonces, como suele ocurrir, la palabra empezó a emplearse a troche y moche con todo tipo de acepciones peyorativas y dejó de corresponder, en la mayoría de los casos, a algún concepto preciso. Tal parece como si antes de Stalin no hubiera habido maniqueos, intolerantes, dogmáticos y autoritarios en el mundo. Aunque usted lo defienda, defienda lo que significó como período histórico, el uso de la palabra también le traiciona; también para usted se ha convertido en el pecado original del comunismo, pues la utiliza (para endosárnosla) como equivalente de intolerancia maniquea. No deja de ser curioso el que en todos esos años que le decía, a uno, que ni ha tenido nunca nada que ver con el poder (cosa de cierta importancia en esto de aplicar con precisión la palabra "estalinismo") y que siempre ha visto en Blanqui al más simpático de los santos de nuestra tradición, solo le hayan llamado "blanquista" una vez y, en cambio, haya tenido que aguantar un montón de veces cargar con el pecado original... de otros. Por suerte no es este el caso, pues usted nos llama estalinistas y antiestalinistas al mismo tiempo, o, mejor dicho, nos llama antiestalinistas y sugiere que en realidad somos estalinistas.

El problema está en saber dónde, en qué punto y por qué motivos dejamos de ser consecuentes. O preferiblemente: dónde, cómo y por qué razones del corazón nos saltamos nosotros mismos la lógica que exigimos a aquellos con quienes discutimos. No estoy seguro, por lo demás, de que haya que llamar irracionalismo, como suelen hacer todos los hiperracionalistas, a todo lo que procede del corazón y vísceras próximas. Por ejemplo: si un conjunto de personas procedentes de distintas organizaciones comunistas que han tenido experiencias similares respecto del comportamiento *a la vez brutal* y oportunista, injusto y desigual, de otras personas que se declaraban estalinistas o que lo eran, crean una revista comunista y deciden no publicar en ella texto alguno que en mayor o menor medida racionalice ideológicamente un comportamiento que ha llegado a considerar repulsivo, ¿actúa racional

y consecuentemente o no? Mi opinión no es solo afirmativa. No solo considero que es así, racional y consecuente tal comportamiento, sino que me parecería poco consecuente actuar de otra manera.

Para eliminar cualquier malentendido que pudiera derivarse de la argumentación mayéutica anterior, quisiera añadir dos cosas. Una: podría ser que también nosotros tuviéramos que revisar nuestro uso de la palabra "estalinismo" para separar con cuidado el análisis de un proceso histórico de la experiencia vivida con "estalinistas"; dicho crudamente: también a nosotros podría habernos ocurrido a lo largo de este tiempo que llamáramos "estalinistas" a personas que en realidad solo eran intolerantes o dogmáticas o maniqueas o simplemente, como se dice en castizo, hijos-de-puta. Dos: en esas llega usted, que no es, claro está, un estalinista de los que nosotros hemos conocido, ni siquiera un estalinista típico, sino un lógico y comunista cuya forma de argumentar apreciamos sin reservas, y nos envía una defensa del estalinismo en general justo en el momento en que las varias corrientes de la tradición comunista (desde el consejismo al trotskysmo y desde el libertarismo al luxemburguismo) empiezan a ponerse de acuerdo sobre el modo y manera de superar "el pecado original", no, por cierto, sobre la valoración del período histórico conocido como *estalinismo*, la cual cuestión –insisto– es asunto decidido *en el ámbito comunista* desde hace ya tiempo. ¿Significa el no publicar su contribución una actitud intolerante, maniquea y cerrada al debate por parte de un grupo que esta vez tiene una opinión unánime, pero que, más en general, tiene también su idea de comunismo y de cómo arrimar el hombro al de otras gentes para luchar por ello?

Le ofrezco otro ángulo para mirar la cosa, querido amigo Peña. A pesar de alguna malévola insinuación contenida en su carta, usted sabe bien que la línea de *mt* no tiene nada que ver con *ABC* (periódico que ridiculizaba hace unas semanas una opinión mía expresada en La Rábida, sobre la vigencia de *algún* marxismo y *la* actualidad del comunismo) y bastante poco que ver con *El País* y otros medios de comunicación mencionados en su carta. Pero, a pesar de ello, está leyendo *mt* por las razones que sean –y en este caso tengo que decir que no las comprendo– como si formáramos parte de una campaña antiestalinista universal, de lo que hace seguir la opinión de que nuestra revista "no

tiene mucho que ver con los ideales del comunismo". Ahí nos duele. Tanto que me he vuelto a repasar lo escrito y publicado en los últimos números para comprobar si es que entre las vigas del propio ojo y la proximidad de los árboles estábamos perdiendo de vista el bosque comunista. No me resulta lo que usted dice. Al contrario: tanto en los años de la segunda guerra fría como en los años de la *perestroika*, *mt* ha sido muy respetuosa con lo que usted llama comunismo real y nosotros hemos llamado socialismo "irreal" o protosocialismo o sociedades postcapitalistas, y siempre que ha abordado aspectos del mismo lo ha hecho resaltando comparativamente los crímenes y la barbarie del capitalismo. Me ofrezco a enviarle en cuanto me diga los números que le falten de la colección de *mt* para que pueda comprobarlo por extenso. Naturalmente, sobre eso –como sobre todo lo demás– hay opiniones y matices distintos en la redacción de *mt*, una redacción en la que casi nunca se produce la unanimidad. Una de esas poquísimas ocasiones ha sido precisamente con motivo de su artículo, y le diré, si me lo permite, para su tranquilidad en relación con los riesgos del unanimisno, que este acuerdo se ha debido sobre todo al carácter insólito y tal vez único de las opiniones que usted defiende (y que los que hemos estado muchas veces en minoría de a uno en cosas políticas sabemos apreciar moralmente).

Que su forma de leer *mt* no es muy buena, amigo Peña, lo prueba la interpretación que hace de la página 122 del número 39[49]. Es posible que el lenguaje alusivo que a veces empleamos o el dar por supuestas cosas que hemos dicho en otras ocasiones nos esté jugando en esto alguna mala pasada. Pero puedo asegurarle, con la misma franqueza con que usted escribe, que hasta ahora todas las críticas que habían llegado a la redacción durante años tenían precisamente el sentido contrario de la que usted nos hace.

Opinamos que el debate por hacer no es el que que usted dice. Hay, sin embargo, algunas cuestiones de hecho que se pueden aclarar

---

49. Referencia a un artículo de Juan-Ramón Capella, "Lecturas de prensa democrática", *mientras tanto*, núm, 39, invierno 89-90, pp. 119-135, concretamente al apartado "Martes, 1 de agosto de 1989", donde hay referencias a Fidel Castro y a la destitución de un ministro del Interior cubano (NE).

por simple intercambio de información. A usted no le consta que haya habido debate propiamente dicho sobre el *estalinismo* sino propaganda pro y anti. De acuerdo en que ha habido más de esto último que de lo primero, pero también ha habido debate con argumentos teóricos y políticos sólidos, antes y después de 1956, antes y después de 1963. No me parece que las cosas de Trotsky, Silone, Rizzi, Burnham, Gilas, Naville, Korsch, Mattick, Rubel y tantos otros puedan reducirse de un plumazo a propaganda. No. Fueron aproximaciones al fenómeno estalinista extraordinariamente pregnantes y, en algunos casos, nada ajenas a la preocupación consecuencialista que usted aduce. Como usted sabe, el debate sobre el estalinismo empieza con la controversia acerca del socialismo en un solo país (o en una sola calle, como decía el pobre de Zinoviev. con un sarcasmo que seguramente le costó la vida). En un primer momento ése fue un debate político teórico de considerable altura. Si se truncó no fue por las ganas de los antiestalinistas en cerrar la controversia; fue por intervención de la policía política de Stalin. Ese debate continuó abierto en los años treinta y tuvo su reflejo, interesantísimo, en la prensa comunista española de entonces. También entonces Stalin y los estalinistas volvieron a cerrar la boca a quienes no pensaban como ellos. Repito: muchos murieron por ello. La coherencia lógico-moral, si me permite hablar así, impide estar *a la vez* con las víctimas y con sus verdugos. Otra cosa es la comprensión de las razones de aquellos con quienes no estamos. Pero una tragedia –y estamos hablando de una tragedia– no puede reducirse a la coherencia en el argumentar y a la comprensión racional de las razones del otro. ¿Cómo explicar así la actuación de Federica Montseny, tan ácrata ella, y al tiempo reconociendo el papel positivo de Stalin durante la guerra civil española, con el alma dividida durante los hechos de mayo del 37 en Barcelona?

Más aún: ha seguido habiendo debate (no solo propaganda) muerto ya Stalin. Alude usted a una toma de postura, favorable a Stalin, de la dirección del Partido Comunista de China en 1963. Esos argumentos fueron contestados adecuadamente por Palmiro Togliatti y la dirección del Partido Comunista Italiano. La documentación está publicada en castellano: yo mismo recomendé su traducción hace un montón de años a la editorial Icaria (Togliatti / Mao Tse-Tung, *Con-*

troversia). Por tanto, no quedó ahí la cosa, como usted dice. A mediados de la década de los sesenta la discusión continuaba e incluso en organizaciones clandestinas, como eran entonces las del PCE y PSUC, se dedicaba tiempo a este debate. Tampoco es difícil hacerse hoy en día con las piezas de la discusión provocada por el artículo de *Renmin Ribao*, al que usted alude, entre los comunistas franceses. Recuerdo una recopilación de materiales sobre el conflicto chino-soviético (en el que estaba implicada la discusión acerca del estalinismo) con distintas opiniones, que se usó mucho por entonces. Puedo recuperarlo si usted está interesado. Pero me parece innecesario, puesto que existe documentación más reciente que tampoco es propagandística y que aborda el fenómeno del estalinismo con mayor perspectiva y más detalladamente. Por ejemplo, los trabajos del historiador comunista italiano Giuliano Procacci, o el diálogo sobre el estalinismo entre Boffa y Martinet (al que hacía referencia Sacristán en el artículo que publicamos en *mt* 40), o las aproximaciones de Cerroni, o las obras de Medvedev, o los trabajos reunidos por el Instituto Gramsci en el volumen sobre *Momenti e problemi della storia dell'URSS* o algunos de los ensayos de Moshé Lewin (empezando por *El último combate de Lenin*, donde se muestran algunas diferencias significativas entre la forma de actuar de Lenin y la de Stalin).

Quisiera decirle, por último, cuál es mi convicción después de repasar recuerdos y materiales sobre un debate que, en mi opinión, sí que existió. Esta: la gran mayoría de las corrientes que han hecho algo práctico por el comunismo en el mundo desde la primera guerra mundial han ido llegando –con desfases temporales de cierta importancia, pero también inexorablemente– a la conclusión de que el estalinismo fue un gran hacedor de derrotas en el plano mundial. Muchos pensamos que fue así precisamente por la rapidez con que se adoptaron en la URSS los métodos de la industrialización capitalista; pero creo que todos, o casi todos, estamos convencidos –a diferencia de lo que usted piensa– que no puede haber un nuevo comienzo comunista sin llamar a las cosas por su nombre, sin llamar crímenes a los crímenes y derrotas a las derrotas. Hasta donde yo conozco, solo una parte de la historiografía anglosajona contemporánea disculpa o tiende a disculpar las atrocidades que acompañaron a la lucha por el poder,

al proceso de industrialización acelerada, a las colectivizaciones y a la política demográfica y de emigración. Esa historiografía no es casi nunca comunista, sino liberal-progresista. Sugiero que hay una razón histórica para explicar el carácter tan comprensivo de esta historiografía anglosajona con algunas de las barbaridades del estalinismo, a saber: que ella sabe que la industrialización capitalista y el colonialismo imperialista cometieron crímenes aún mayores, genocidios aún más injustificables. Por eso algunos de estos historiadores (incluido mi admirado E.H. Carr) son particularmente cautos con los adjetivos al opinar sobre Stalin y el estalinismo. Yo mismo, al comentar la monumental historia de Carr hace unos años[50], utilicé una metáfora que, juntando un comentario de Walter Benjamin con un verso de William B. Yeats sonaba así: *el pez cornudo en el estanque helado*. Por tanto, si su argumentación se redujera a decirnos que hemos prestado poca atención al contexto internacional en el que creció el estalinismo (el estanque helado), la respuesta tendría que ser también negativa. Pero me parece entender que su argumentación quiere implicar todavía algo más: no solo que no hubo otro remedio, sino que, además, el estalinismo fue un bien para la mayoría de los trabajadores del mundo. Disentimos: lo que a usted y a algunos historiadores anglosajones no comunistas les parece justificable, y hasta bien, es para nosotros criticable precisamente porque esa justificación admite que esta historia (la del socialismo llamado real) *no es más* que la continuación de la otra historia (la del capitalismo industrialista con sus grandes males). También desde el punto de vista de la prioridad concedida a la justicia (y no solo a la libertad individual) el comunismo *debería ser otra cosa*. Usted y los historiadores anglosajones como Carr hacen muy bien en llamar la atención, comparativamente, sobre el capitalismo contemporáneo. Estamos de acuerdo en eso. Y creo que no lo hemos olvidado al analizar los cambios que están teniendo lugar en los países del este de Europa. Lo que nos separa en este punto –y se lo digo tentativamente– es, tal vez, la forma de entender el comunismo en relación con

---

50. Véase "El pez cornudo en el estanque helado. A propósito de la *Historia de la Rusia soviética* de Edward H. Carr" (1985). En FFB, *1917. Variaciones sobre la Revolución de Octubre, su historia y sus consecuencias*, ed. cit., pp. 135-140 (NE).

la civilización capitalista. Me lo hace sospechar el hecho de que usted pueda usar la expresión "comunismo real" sin problemas. Alexandr Zinoviev[51] ha escrito cosas impresionantes sobre el "comunismo real". E independientemente de la devoción que cada cual tenga por santos de las parroquias liberales ajenas a las suyas, sean éstas anglosajonas o rusas, está ese hecho reciente y tremendo del *nie wieder sozialismus*[52] que el estalinismo ha conseguido poner en millones de bocas, desde los Urales hasta Berlín. Usted y nosotros sabemos que esa opinión está históricamente equivocada. Pero ¿valoramos el hecho de la misma manera? Yo puedo admitir que en el *nie wieder sozialismus* hay un tanto de manipulación que se debe a la propaganda capitalista, otro tanto de exageración de jóvenes consumistas que no han llegado a conocer los sufrimientos de sus abuelos y hasta otro tanto de ignorancia sobre lo que espera a quienes eso escriben por las paredes de la antigua RDA en la mitificada "economía de mercado". Y, pese a ello, no puedo dejar de afirmar que la razón principal de que así piense una parte tan importante de las poblaciones de la Europa del Este ha sido el estalinismo en sus diferentes formas. Todas esas cosas –manipulación, exageración, ignorancia– no son, creo, réplica al argumento en contra del estalinismo; son mero añadido.

Y dicho eso, no puedo sino aprobar, amigo Peña, su loable decisión de no entrar en quiénes sean las personas que formulan los argumentos o las tesis de que se discute, y aún menos en los supuestos o miras que dichas personas tengan para hacerlo. Interesan sobre todo, en este ámbito, los argumentos. Pero usted sabe igual que yo que una parte no despreciable de las discusiones sobre estas cosas son retórica, no lógica (aunque tampoco ilógica), y que, como no somos –por ahora– ordenadores inteligentes ni cerebros robóticos, tenemos todos una humana –¿demasiado humana?– tendencia a racionalizar en las discusiones nuestra propia historia o a justificar ideológicamente lo que, tal vez un día, fueron argumentos desinteresados. Cuando eso se hace entre personas que no tienen poder (¿me acepta que este es el caso?) y además están políticamente muy en minoría, tal cosa tiene

51. *Ibidem*, pp. 147-159 y 191-202 (NE).

52. Socialismo nunca más (NE).

poca importancia, pero, aun así, vale la pena no olvidarlo. Como usted bien dice, no se discute en *el vacío*. Y *el lleno* en el que a nosotros nos ha tocado discutir es, hay que reconocerlo, un tanto insólito pues ni sus argumentos son los típicos, hasta donde yo sé, del estalinismo político, ni *mientras tanto* es órgano de ninguna campaña anticomunista o antiestalinista. En nuestro caso la crítica del estalinismo es parte de un proyecto comunista que, por desgracia, usted no ve en la revista. Es curioso comprobar, al discutir con usted, cuántas contracorrientes individuales puede llegar a haber en la lucha contra "el torrente arrollador del individualismo".

Atentamente,

FFB

P.S. Le adjunto fotocopia de un par de escritos míos que tratan temas aludidos por usted.

5

Marxismos contra la corriente. Un balance de la década de los ochenta[53]

Para precisar qué se entiende por "crisis del marxismo" y qué marxismo es el que está propiamente en crisis hay que partir de un cambio importante que se produjo a finales de la década de los setenta: el desplazamiento del centro de producción a los países de habla inglesa. En efecto, una parte importante de la producción marxista de los ochenta procede del mundo anglosajón, en particular de Inglaterra y los Estados Unidos de Norteamérica, pero también de los países nórdicos o de autores que han adoptado el inglés como lengua de expresión académico-científica. Este hecho hace muy poco plausible la proclamación de *la crisis general del marxismo* por Louis Althusser y Lucio Colletti en 1977. Pero, en cualquier caso, es cierto que a partir de aquel momento se produjo una situación paradójica: la hegemonía del marxismo –si es que se puede llamar así– pasaba de Alemania y los países del sur de Europa a los EEUU de Norteamérica e Inglaterra, como mostró ya con cierto detalle Perry Anderson en un breve pero sugerente ensayo que lleva por título *In the Trancks of Historical Materialism* (Verso, 1983;

53. Fechado el 18 de julio de 1990. Puede consultarse en el archivo FFB asociado a la biblioteca general de la UPF. Una parte de este trabajo fue usada por el autor en "Veinte años del marxismo en España". *Sistema* núm. 100, enero de 1991, pp. 133-142, y en "Marxisms Against the Current: Weighing the Decade of the Eighties", *Science and Society*, vol. 58, nº 4, invierno 1994-1995, pp. 471-481, y en "Making sense of Elster", documento de trabajo Monogramh 95-1 Lses/Nimh, publicado por el Department of Health and Human Services del National Institute of Health. Bethesda, Maryland (EEUU), 1996, 24 pp. (mimeo), escritos los dos últimos artículos al alimón con el profesor y colaborador de *mientras tanto* Carles Muntaner (NE).

traducción castellana en Siglo XXI, 1986[54]).

Este florecimiento del marxismo anglosajón, que se ha producido casi simultáneamente a la extensión de la sensación de decadencia en la Europa del Sur, no es ajeno a una diferencia de talante y de enfoque: la mayor atención a la investigación empírica y a la reflexión histórica contextualizada que por lo general caracteriza a las ciencias sociales en Inglaterra y Estados Unidos por comparación con la pasión especulativa y el estilo mayormente literario que ha seguido predominando en el continente europeo, donde la influencia alemana y francesa ha sido decisiva también para el desarrollo de los marxismos. Puesto que la proclamación de la crisis del marxismo por Althusser y Colletti fue entonces razonablemente interpretada como un agotamiento del marxismo estructuralista y cientificista[55] que había dominado en los lustros anteriores, y puesto que este agotamiento podía verse como una llamada a conceder más importancia al análisis empírico de los problemas económicos, sociales, políticos y culturales más acuciantes del momento, la mayoría de los analistas han acabado por considerar natural y lógico el desplazamiento geográfico del centro de producción marxista que efectivamente tuvo lugar en la década de los ochenta.

Pero por otra parte, en la medida en que el marxismo se ha relacionado siempre estrechamente con movimientos y gentes que tratan de *transformar* el mundo capitalista en un sentido *radical* e *igualitario*, no deja de llamar la atención esta circunstancia insólita según la cual el principal foco de producción se traslada precisamente a aquellos países en los que menos movimiento socialista organizado parece haber. De ahí brota la paradoja a la cual se aludía hace un momento. Pues es por lo menos culturalmente curioso el que al mismo tiempo que se extendía esta sensación de *crisis general* del marxismo en países que cuentan con partidos socialistas y comunistas de cierta entidad, e incluso en el gobierno, como es el caso de Francia, España e Italia, sean revistas, or-

---

54. *Tras las huellas del materialismo histórico*, Madrid, Siglo XXI, 1986 (NE).

55. Recuérdese la tesis doctoral del autor (dirigida por José María Valverde): FFB, *Contribución a la crítica del marxismo cientificista. Una aproximación a la obra de Galvano Della Volpe*, Barcelona, Ediciones de la UB, 1984. La UB editó un resumen de la tesis de 16 páginas con el título: "La filosofía de Galvano della Volpe en el marxismo italiano de la segunda postguerra" (NE).

ganizaciones o universidades mayormente inglesas y norteamericanas las que hablan de *nuevo florecimiento* del marxismo y acogen en sus páginas y aulas notables controversias acerca de la explotación social, de las clases sociales o de las condiciones para la transición a una sociedad socialista.

El cambio de función que ha experimentado el marxismo durante estos años solo se puede captar plenamente cuando se atiende con cuidado a estas dos cosas: de un lado el renacimiento de la teoría y de la historiografía marxistas en los países de habla inglesa; de otro, el progresivo debilitamiento del vínculo entre esta misma teoría y los movimientos sociales de resistencia, liberación y emancipación que bullen en el mundo de hoy, que son expresión de la *cólera del ciudadano humillado*, para decirlo, una vez más, con la acertada palabra de Claude Julien.

Uno de los mejores documentos disponibles para hacerse con una noción clara de la diferencia de enfoque entre el marxismo que dominó en los años setenta y el que se impuso en la década siguiente sigue siendo la tremenda diatriba antialthusseriana del historiador británico E.P. Thompson, *The poverty of Theory* (traducida al castellano por la editorial Crítica en 1981). Por desgracia, el ensayo de Thompson nos llegó aquí cuando se había producido ya la tragedia personal de Louis Althusser (quien, víctima, al parecer, de una fuerte depresión, mató a su compañera), lo cual seguramente no contribuyó a la captación de la benevolencia de un lector marxista generalmente muy influido por el estructuralismo e impresionado, además, por el demoledor ataque del historiador al filósofo. Pero vista la cosa fríamente y con distancia –si es que nos es dado ese tipo de mirar en estos asuntos–, hay que decir que, a través de sus exageraciones, el libro de E.P. Thompson estaba indicando emblemáticamente el cambio de orientación que iba a producirse en el marxismo de la década de los ochenta: más atención al análisis y a la historia; menos afición a las *lecturas sintomáticas* de Marx y a las ínfulas cientificistas.

Desde marxismos distintos, declaraciones programáticas parecidas habían hecho por entonces Valentino Gerratana, los discípulos de Lukács (Márkus[56] y Heller, principalmente) y, entre nosotros, Manuel

56. Fallecido en octubre de 2016, Sacristán tradujo su ensayo *Marxismo y "antropo-*

Sacristán. Pero la lectura del ensayo de E.P. Thompson ayuda a explicar mejor que cualquier otra cosa por qué, en general, han sido los historiadores quienes menos presionados se han sentido por el rumor acerca de la crisis del marxismo. Pierre Vilar se refería a esto con razón, ya en 1983, en su discurso inaugural de las jornadas conmemorativas de la muerte de Karl Marx por las universidades madrileñas (*Cien años después de Marx*: Akal, 1985). A la pregunta de ¿quién tiene hoy miedo a Marx?, contestó Vilar con un jocoso pero muy plausible: "Todo el mundo menos los historiadores". Esta impresión se ha mantenido: mientras que sociólogos, filósofos, economistas y politicólogos insisten habitual y rutinariamente en sus congresos sobre los efectos que la crisis del marxismo ha tenido para sus respectivas disciplinas, los historiadores siguen por lo general considerando las tesis principales del materialismo histórico como una buena herramienta metodológica; y aunque en estos años la oleada conservadora ha propiciado corrientes historiográficas que tratan de desdibujar, e incluso de borrar, la existencia de las clases sociales en la historia europea contemporánea, lo cierto es que las distintas escuelas marxistas en historiografía siguen gozando de excelente salud.

Conocidas revistas como *Past and Present*, *Radical History Review* o *Studi Storici*, con años de merecido prestigio, siguen siendo apreciadas en los ambientes universitarios de todo el mundo. El grupo de historiadores marxistas procedentes del partido comunista británico que empezó a darse a conocer en los años cincuenta (Ch. Hill, E. Hobsbawm, E.P. Thompson, J. Saville, V. Kiernan, G. Williams, R. Hilton, R. Williams) acabó cuajando una espléndida realidad investigadora hasta el punto de acaparar en los ochenta la atención de muchas páginas del *Times Literary Supplement*, a pesar del thatcherismo, como recuerda Anderson en un interesantísimo y polémico repaso publicado en la *New Left Review* con el título de "A culture in Contraflow". Tres publicaciones ratifican esta impresión: *Critical perspectives* (un balance de la aportación histórica de E. P. Thompson) editado por H. J. Haye y K. McClelland; *Echoes of the Marseillaise. Two centuries look Back on*

---

logía" para la colección Hipótesis de Grijalbo que, como hemos señalado, codirigió con FFB (NE).

the French Revoluction (Verso, 1990), contribución de E. Hobsbawm a la conmemoración de la revolución francesa de 1789, y *Antichrist in seventeen-Century*, último trabajo de Ch. Hill publicado igualmente por Verso.

Pero la vitalidad de la historiografía marxista en la última década no se reduce a la aportación de los más conocidos historiadores británicos. Un recorrido por ese ámbito, por breve que sea, tiene que recordar obligatoriamente unas cuantas cosas más. Entre ellas el debate provocado por Brenner con su ensayo *Estructura de clases agraria y desarrollo económico en la Europa preindustrial*, cuyos materiales más interesantes han sido editados por T. H. Aston y C. H. E. Philpin (*El debate Brenner*, Crítica, 1988); la monumental aportación de G. E. M. Ste Croix al conocimiento de la lucha de clases en el mundo griego antiguo (Crítica, 1988), que seguramente quedará como uno de los más importantes esfuerzos de comprensión histórica que se haya hecho nunca desde la perspectiva marxista; o, más recientemente, el replanteamiento de la discusión sobre democracia y esclavismo en Grecia en el ensayo de Ellen Meiksins Wood, *Peasant-Citizen and Slave. The Foundation of Athenium Democracy* (Verso, 1990).

Las palabras con que Ste Croix terminaba la Introducción a su libro son representativas del talante que se ha ido imponiendo entre los historiadores marxistas:

> Me gustaría subrayar que no pretendo realizar la interpretación marxista de la historia de Grecia; se trata simplemente de una candidata a interpretación marxista. Después de haber leído por extenso la mayor parte de la obra publicada por Marx [...] yo mismo creo que no hay nada en el presente libro que el propio Marx (después de alguna discusión, tal vez) no hubiera aceptado de buena gana. Pero habrá naturalmente otros marxistas que no estén de acuerdo en varios puntos con mi postura teórica básica o con las interpretaciones de determinados acontecimientos, instituciones o ideas, que presento; y espero que cualquier error o fragilidad que pueda hallarse en el libro no se achaque directamente al enfoque que he adoptado, a menos que se pueda demostrar.

Pasos así, ahora frecuentes, ponen de manifiesto hasta qué punto

han quedado asumidas dos cosas que el marxismo especulativo y cientificista de las décadas anteriores no tenía claras. Primera: que hay, ha habido y, probablemente, habrá *marxismos* (entendiendo por tal lecturas diferentes de la obra de Marx en el marco de una misma tradición cultural). Segunda: que hay que distinguir entre filología o trabajo histórico-crítico referido a la obra de Marx e investigación sustantiva (histórica, sociológica, económica, etc.) llevada a cabo con categorías marxianas, en continuidad con la obra de Marx, pero sabiendo que la revisión de las propias tesis, la comparación con otras y la discusión de las críticas son rasgos que el marxismo del presente tiene que compartir con otras versiones del pensamiento racional.

La aportación de la historiografía marxista de los ochenta no se agota, sin embargo, con lo dicho. A ello hay que añadir todavía algunas interesantes síntesis y volúmenes colectivos que han contribuido en forma notable al esclarecimiento de conceptos que, siendo de uso obligado en la historiografía y en las ciencias sociales, presentan siempre oscilaciones de sentido que dan lugar a equívocos y éstos a interminables polémicas. Entre las lecturas que cubren ese ámbito quisiera mencionar aquí tres contribuciones, todas ellas traducidas por Crítica, que pueden ser de utilidad no solo para los historiadores sino también para todas aquellas personas interesadas por las humanidades en general: *Ideology and popular protest* (traducido como *Revuelta popular y conciencia de clase*), de George Rudé, ejemplo de concreción, a la vez pertinente y sugestiva, de la siempre complicada discusión acerca del uso marxista y gramsciano de términos como ideología y conciencia; *La revolución en la historia*, una antología compilada por Roy Porter y Mikulas Teich (con aportaciones de Hobsbawm, Finley, Needham, Kiernan, Klima y otros), oportuna e instructiva en la aclaración de un concepto cuyo sentido ha ido variando de forma notable en las últimas décadas; y *Clase obrera e industrialización*, una excelente síntesis de la historia social de la revolución industrial británica, cuya conclusión acerca del debate actual que enfrenta a historiadores y sociólogos en torno al espesor real de la *clase* y la *conciencia de clase* contiene observaciones muy precisas sobre la recurrente capacidad humana para precipitarse a la interpretación del pasado histórico con categorías elaboradas a partir de la experiencia presente.

Otro de los ámbitos de la historiografía en que el marxismo se ha

mostrado particularmente fértil en los últimos tiempos es el estudio comparado de las revoluciones, campo éste de esencial importancia para fijar conceptos teóricos y acabar con un uso demasiado abstracto de los modelos revolucionarios, uso a veces tan reductivo que parecería como si el historiador se inspirase solo en lo ocurrido en París y alrededores entre 1789 y 1830. Una aportación muy notable a esta revisión necesaria es el volumen titulado *Las revoluciones burguesas: problemas teóricos* (Barcelona, Crítica, 1988), presentado por Josep Fontana y con las contribuciones de K. Kossok y A. Saboul, entre otros.

Pero la influencia de la historiografía de orientación marxista, que durante algún tiempo estuvo limitada a los estudios de historia moderna y contemporánea, se hace notar ahora también en la historia medieval –como lo prueba el libro de Rodney Hilton, *Class, conflict and the crisis of feudalism*, traducido por Enrique Gavilán para la sección de editorial Crítica que dirige Julio Valdeón. Dicha influencia ha llegado también a la historia de la antigüedad, como se ha visto por la mención del extraordinario libro de Ste Croix, origen de una fecunda polémica de la que se hizo eco en su momento la revista *Zona abierta*, y como puede verse a través de la bibliografía de R. A. Padgug incluida en el volumen colectivo *El marxismo y los estudios clásicos* (Akal, 1981).

Algo parecido se puede decir también para dos ámbitos próximos al de la historia antigua: la arqueología y la antropología. La publicación por L. Krader (Siglo XXI, 1987) de las notas de lectura de Marx sobre libros de etnólogos y antropólogos de su época, una parte de las cuales habían servido a Engels para la redacción de *El origen de la familia*, ha contribuido a renovar el interés por la evolución de las comunas rurales o aldeanas en distintos lugares de la geografía europea. Además de los trabajos de E. Terray, G. Dupré y de Meillasoux, así como la controversia suscitada en los ochenta por Marvin Harris sobre diferentes tesis del marxismo clásico acerca de la cuestión del método en antropología. Todo ello da fe del mantenimiento de una corriente que en este caso tiene ya tradición. El trabajo realizado por el antropólogo catalán José Ramón Llobera para *Critique of Anthropology* a mediados de los años setenta es un excelente antecedente de aproximación bibliográfica a las opiniones de Marx en estas cuestiones, por desgracia poco conocido aquí por la circunstancia de que Llobera trabaja en Inglaterra desde

hace muchos años. Por lo demás, Carolyn Fluehr-Lobban ha editado hace poco una útil panorámica sobre los estudios producidos en este campo: *International Perspectives on marxist antropology* (Publicaciones de la Universidad de Minnesota, 1990).

El punto de vista marxista tiene también presencia, a veces polémica –como puede verse en los libros de Lewis R. Binford publicados en España– en el campo de la arqueología. Una relativamente amplia referencia a este respecto puede encontrarse en I. Hodder, *Interpretaciones en arqueología. Corrientes actuales* (dentro de la colección universitaria que dirige María Eugenia Aubet para Crítica: Barcelona, 1990). Una panorámica todavía útil sigue siendo la editada por M. Spriggs en las prensas de Cambridge en 1984: *Marxist Perspectives in Archeology*.

La patente vitalidad de los marxismos en el campo de la historiografía deja en evidencia a los autores que siguen hablando de una crisis general y definitiva del marxismo. No refuta, desde luego, la existencia de una crisis. Pero permite concretar un poco más acerca de la naturaleza de la misma, pues si el marxismo hubiera quedado reducido a útil hipótesis historiográfica para la interpretación de nuestro pasado habría que pensar por lo menos que semejante reducción es muy limitativa de las intenciones y propósitos que tuvo Marx. Se perderían con ella dos aspectos que los diferentes marxismos que en el mundo han sido coinciden en considerar esenciales: el propósito de comprender *críticamente* el presente de sociedades en las que sigue existiendo desigualdad y explotación, y la intención de partir de la crítica de este mundo existente para *construir otra sociedad*, una sociedad de iguales.

En las últimas décadas se ha renovado muchas veces el punto de vista establecido por Benedetto Croce hace casi un siglo: lo *vivo* del marxismo serían ciertas tesis historiográficas que pueden seguir sirviendo como sugerentes hipótesis de trabajo; todo lo demás (su análisis económico, su idea de la polarización social, sus previsiones sobre la sociedad socialista, etc.) ha caducado con el paso del tiempo o es inutilizable por la vaguedad con que fue expresado. Esta fue también la conclusión de L. Kolakowski en su monumental historia del marxismo. Y ésta ha sido, más recientemente, la conclusión de M. Duverger en un notable ensayo cuyo título seguramente despistó a no pocos lectores: *Los naranjos del lago Balatón* (Ariel, 1983).

Hay, sin embargo, dos tipos de contribuciones marxistas en los años ochenta que hacen dudar de la conclusión de Kolakowski y Duverger, por no hablar de la de Croce, quien tuvo que rectificar muchas cosas de su *Lo vivo y lo muerto en el marxismo* para dar cuenta de los procesos revolucionarios que se abrieron en Europa oriental, central y occidental (Rusia, Hungría, Alemania, Italia) entre 1917 y 1923. Se trata de contribuciones que vuelven a utilizar algunas de las categorías marxistas ya no para interpretar el pasado histórico sino con la intención de orientarse en los problemas económico-ecológicos, sociales y culturales del mundo de hoy. Basta con pensar en lo que durante la última década se ha llamado *marxismo analítico* y en el marxismo de los *generalistas* que se ocupan de la mundialización de aquellos rasgos que Marx consideró propios de la cultura burguesa o de las relaciones existentes entre los procesos de acumulación, la destrucción del medio ambiente natural y el nuevo papel del complejo tecnocientífico en un mundo en el que se ahondan las diferencias sociales.

Marxismo *analítico* y marxismo de los *generalistas* comparten sin problemas un par de rectificaciones en relación con el marxismo clásico introducidas, respectivamente, por Karl Korsch y por Walter Benjamin. La primera de esas rectificaciones consiste en abandonar la pretensión de construir una concepción general del mundo, un sistema filosófico o una filosofía de la historia, pretensión que era apreciable en ciertos pasos de las obras de Marx y Engels. En este sentido los marxismos de la década de los ochenta han acabado aceptando una opción más modesta: el marxismo sería *uno de los elementos* teóricos para la comprensión de nuestro mundo y *una de las corrientes* que entran en el movimiento más general en favor de la emancipación. La segunda rectificación tiene que ver con la radicalización de la tesis de Marx sobre la disyuntiva *socialismo* o *barbarie*. La crisis ecológica a la que ha conducido el tipo de civilización que Marx criticaba ha empezado a afectar a la base misma de mantenimiento de las culturas humanas. De ahí que adquiera sentido literal la metáfora de Walter Benjamin, según la cual la revolución no tiene que verse como una locomotora que conduce derechamente el tren de la humanidad hacia una nueva fase superior sino más bien como el freno de seguridad de un tren que tal vez conduzca al abismo si no se detiene.

Se ha dado en llamar marxismo analítico, o marxismo de la elección racional (*racional choice marxism*), a una corriente o punto de vista que se caracteriza por intentar reconstruir en términos de la concepción analítica de la filosofía algunas de las principales tesis de Marx. En este sentido el marxismo analítico trata (o, como suele decirse, reconstruye) varios de los temas económicos, sociológicos y éticos del marxismo clásico o convencional utilizando como herramientas conceptuales básicas la teoría de la elección racional y la teoría de juegos. En ciertos casos esta reconstrucción analítica del marxismo propone, además, sustituir la perspectiva globalizadora, holista, colectivista o dialéctica por una aproximación metodológicamente individualista y próxima en lo normativo a la ingeniería social fragmentaria.

Aunque hay diferencias de nota entre los autores habitualmente considerados como marxistas analíticos (por ejemplo, en la aceptación o no de explicaciones funcionales o en la defensa o no del individualismo metodológico), se suele aceptar que el origen de este enfoque está en el libro de G. Cohen *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa* publicado en 1978 y traducido al castellano por Siglo XXI-Editorial Pablo Iglesias en 1986. Si en Cohen está la inspiración inicial de fundamentar en términos analíticos la teoría marxiana de la historia, ha sido el economista matemático J. Roemer quien más ha insistido en argumentar la fecundidad del tratamiento de las cuestiones marxianas con los instrumentos de la lógica, la matemática y la modelización contemporánea, tal como están siendo utilizados en las ciencias sociales avanzadas. Así, por ejemplo, en la Introducción a *Analytical marxism. Studies in marxian economic theory* (Cambridge, 1986), Roemer ha afirmado que el marxismo analítico se diferencia del marxismo convencional en que considera central la búsqueda de microfundamentos para los macroproblemas que plantea el marxismo clásico.

El lado más interesante del marxismo analítico es una idea que rememora la intención del análisis filosófico clásico: eliminar equívocos lingüísticos e irrelevancias, mejorar la precisión de las proposiciones y liquidar las contradicciones lógicas que se deslizan por debajo de muchas metáforas sobre contraposiciones o conflictos reales, en este caso en las formulaciones del marxismo. Un programa así había sido propuesto hace ya muchos años, en el marco de la teoría económica,

por Joan Robinson y parcialmente realizado, para algunos desarrollos de *El capital*, por M. Morishima. Pero en los años ochenta, y a partir sobre todo de ensayos de J. Roemer y J. Elster, este programa se propone sistemáticamente.

Fuente de inspiración para varios de los marxistas analíticos, o autores próximos que comparten el programa aunque no siempre todos sus métodos, ha sido *A General Theory of exploitation and Class*, de Roemer, recientemente traducida al castellano[57] (Siglo XXI, 1989). Erik Olin Wright, por ejemplo, ha apoyado su revisión de la teoría macrosociológica marxiana de las clases sociales (*Classes*, 1985 y 1990) en la reconstrucción que hizo Roemer de la teoría marxista de la explotación.

Los defensores anglosajones del marxismo analítico presentan, sin embargo, como libro de texto de la corriente una aportación posterior del propio Roemer: *Free to Lose: An Introduction to Marxist Economic Philosophy* (Cambridge, 1988). E incluyen habitualmente al menos a otros dos autores: J. Elster, de quien conocemos ya en castellano sus *Uvas amargas* (Península, 1988) y su "Marxismo, funcionalismo y teoría de juegos" (*Zona abierta*), pero cuyo *Making sense of Marx*, objeto de una larga e interesante polémica en revistas marxistas, no ha sido traducido todavía[58]; y Adam Przaworski, del que se ha traducido en España un ensayo sobre la socialdemocracia[59] (Alianza, 1987), y es autor, además, de una notable aplicación de la teoría de la elección racional y de modelos de la teoría de juegos al estudio del comportamiento político de las clases trabajadoras en las sociedades del capitalismo avanzado (*Paper stones: A History of Electoral Socialism*, obra escrita con John Sprague y publicada en las prensas universitarias de Chicago en 1986).

Varias revistas inglesas y norteamericanas, como *New Left Review*, *Science and Society* y *Theory and Society*, han dedicado amplio espacio en los últimos tiempos a la discusión del marxismo analítico, y parti-

---

57. *Teoría general de la explotación y de las clases* (NE).

58. Sigue sin ser traducido (NE).

59. *Capitalismo y socialdemocracia* (NE).

cularmente de los puntos de vista de Roemer y Elster. Aportaciones interesantes a ese debate son las siguientes: A. Carling, "Rational Choice Marxism", en *New Left Review*, 177, octubre de 1989; R.A. Kieve, "From Necessary Illusion to rational Choice? A critique of Neo-Marxist Rational Choice Theory", en *Theory and Society*, 15, 1986; M. A. Lebowitz, "Is Analytical marxism?", en *Science and Society*, 52, 2, 1988; T. F. Mayer, "In defense on Analytical Marxim", en *Science and Society*, 52, 4, 1989; E. M. Wood, "Marxism and rational Choice. Is the Game worth the Candle?", en *New Left Review*, 177, 1989; J. Weldes, "Marxism and methodological individualism. A critique", en *Theory and Society*, 18, 1989.[60]

Existe un acuerdo bastante general en valorar positivamente la pretensión de los marxistas analíticos en el sentido de reconstruir con las técnicas metodológicas hoy corrientes en las ciencias sociales teorías o fragmentos de teorías que en el marxismo clásico estaban infectadas por filosofemas, formulaciones retóricas o metafóricas de origen hegeliano debidas a la aceptación por Marx de la dialéctica como método supuestamente específico para la crítica de la economía política. Pero a partir de ahí las desconfianzas respecto del programa analítico se multiplican. Hay al menos tres tipos de críticas que se le han hecho (no tanto a Cohen, Przeworski o E. O. Wright como a Roemer y a Elster) en los últimos años. La primera se refiere a la fetichizacion (Lebowitz y Mayer) de técnicas ampliamente utilizadas por la teoría económica neoclásica, como la teoría de la elección racional y la teoría de juegos, para temas y contextos que no siempre son los apropiados. Esta fetichización lleva a tratar de resolver, por analogía, en el ámbito de las relaciones individuales y de la microfundamentación, problemas sociales y políticos que Marx planteó en contextos macrosociológicos y, además, desde una ontología radicalmente distinta de esta en la que basan sus análisis Roemer y Elster. La inadvertencia de las condiciones de aplicabilidad de la teoría de la elección racional y de la teoría de

60. Entre sus materiales de trabajo, FFB guardó dos artículos: Félix Ovejero, "Notas sobre diez años de marxismo analítico (entre el tránsito de la teoría y la esperanza de la moral)", *Arbor*, pp. 97-122, y J. F. Álvarez, "Valor y explotación. Apuntes sobre filosofía de la economía marxista", el primero de ellos con anotaciones suyas al margen (NE).

juegos conduce a veces a pedanterías cientificistas de las que lo menos que puede decirse –cuando no se quedan en el "todo depende"– es que parecen aspirar a la formalización del refranero.

La segunda crítica dirigida al marxismo analítico es su *insensibilidad respecto de la historia* (Wood, Weldes, Lebowitz) y los contextos de las ideas. En esto el marxismo analítico de la elección racional hereda o renueva el principal defecto del estructuralismo de las décadas anteriores, con cuyo talante no deja de tener algunos puntos de contacto. Este enfoque, demasiado poco preocupado por los contextos históricos, y demasiado aficionado, en cambio, a los modelos abstractos y a las generalizaciones apresuradas no siempre logra superar la tendencia a la especulación que critica en la herencia hegeliana del marxismo. Y es curioso observar que, salvo en el caso de Przeworski, el llamamiento al análisis no pasa de ser *reconstrucción analítica* de lo ya dicho, sin llegar, por tanto, a convertirse en análisis de verdad, en análisis concreto de situaciones concretas (en esta línea va una de las acusaciones más duras a la teoría de la explotación de Roemer, la de Lebowitz, quien afirma que este modelo no distingue entre capitalismo y precapitalismo).

En cualquier caso, esta segunda crítica trae a la memoria una advertencia de Albert Einstein sobre los riesgos del análisis filosófico en sus primeras formas de atomismo lógico y neopositivismo. Esta advertencia aprecia el trabajo analítico en favor de la univocidad y claridad de las proposiciones, pero llama la atención acerca de la exageración consistente en convertir eso en formalismo escolástico por excesivo miedo a todo aquello que suene a dialéctico, metafórico o moralista. Pues no es solo que, al operar eufórica y fetichistamente con la teoría de juegos y con la teoría de la elección racional, se acaba construyendo la imagen de un Marx hiperracionalista que nunca existió históricamente; es que tampoco se ven las ventajas de que llegaran a existir en este mundo prefeliz futuros discípulos de Karl Marx que se comportaran exactamente igual a como se comportan los electores racionales abstractos de la teoría económica, o sea, como liberales individualistas benthamianos, pero, además, conscientemente de ello y denominándose marxistas.

Esto último adelanta la tercera de las críticas que suelen dirigirse al marxismo analítico. Aunque los métodos y técnicas de investigación

social sean neutros o de uso múltiple, no deja de ser observable en el enfoque de los problemas, en la selección de los temas marxistas por discutir, y a veces también en la orientación muy conservadora de los resultados, la impronta del pensamiento económico neoclásico y la influencia, a través de James Buchanan, Anthony Downl, Mancur Olson y Gary Becker, del escoramiento a la derecha del pensamiento liberal de los últimos tiempos. Jutta Weldes ha insistido con razón, en el ensayo citado, en la radical incompatibilidad entre el marxismo clásico y la adopción del individualismo metodológico por algunos exponentes del marxismo analítico. Otros autores, como Russell Jacoby y Carl Boggs, han afirmado que la aproximación a Aron, a Becker, a Olson, etc. y, en consecuencia, a un tipo de análisis que acaba coincidiendo con la filosofía liberal conservadora, es el precio que el marxismo ha tenido que pagar por su academización e institucionalización en las universidades norteamericanas durante la oleada neoconservadora. Creo que no hay ninguna duda sobre esto y que la afirmación vale también para el marxismo analítico que se empieza a practicar en las universidades europeas. Al fin y al cabo el fenómeno no es del todo nuevo. Tiene que ver, por una parte, con la mencionada disgregación de los elementos integrantes del marxismo originario, y, por otra, con la integración de cierto marxismo en una cultura universitaria cada vez más fragmentada en compartimentos estancos (o áreas de conocimiento, como se dice ahora).

Que la cosa no es del todo nueva, y que además existía ya consciencia de este proceso en los albores del marxismo analítico, lo prueba, por ejemplo, la preferencia manifestada por Manuel Sacristán a finales de la década de los setenta en favor de la construcción *comunismo marxista*[61] (que da prioridad al factor práctico, moral y político) sobre la habitual declaración *marxista* sin más, que en nuestra época –y por las razones aducidas– resulta cada vez más ambigua. No se está descartando con esto la posibilidad de un *marxismo liberal-conservador* (que vendría a aumentar la nómina de los marxismos finiseculares gracias a

61. También en su caso. Recuérdese, por ejemplo, lo señalado en una de sus últimas entrevistas, una conversación publicada por *Iglesia viva* con su amigo Jaume Botey, ed. cit. (NE).

la influencia de Aron en Elster, por ejemplo). Ni tampoco se implica en lo dicho desprecio alguno por los métodos, técnicas o inteligencias cuyo valor científico-académico es independiente de las opciones político-prácticas o de la moralidad de sus usuarios. Naturalmente, no se trata de eso. Se trata de algo previo, a saber: que junto con la aceptación de que un saber o conocimiento puede ser tecnológicamente aplicado en direcciones ético-políticas diferentes y aun contrarias (cosa de la que tenemos múltiples confirmaciones cotidianas en la relación entre ciencia y tecnología) está y estará la elemental pero justificada repugnancia a llamar marxismo a algo que vaya contra la declaración comunista de Karl Marx.

Algunos marxistas analíticos pretenden solventar este último escollo mediante dos operaciones combinadas que tienen mucho de verbalismo. La primera consiste en reducir la problemática metodológica marxiana al tema del método de investigación y captación de datos, con lo cual resulta fácil reconducir el proceder marxista a la metodología habitual de las ciencias sociales actuales y liquidar así, sin otras preocupaciones, el vidrioso concepto de *dialéctica*. Pero dejando aparte la cuestión de si ciertas secciones de *El capital* pueden mejorar mediante su presentación analítica, queda el hecho desnudo de que Marx veía en la dialéctica no solo un "método" sino también *un punto de vista general*, un enfoque o un programa filosófico (por no decir una visión del mundo). Marx no habría escrito de la teoría de la elección racional o de la teoría de juegos que, en su forma sensata, son un escándalo y un horror para la burguesía, cosa que sí escribió, efectivamente, sobre la dialéctica materialista en el epílogo a la segunda edición de *El capital*.

Entiéndase bien: no interesa entrar aquí en la enésima discusión acerca de lo que Marx quiso decir ni tampoco reivindicar a Marx en contra del marxismo analítico actual. Lo que interesa poner de manifiesto –para evitar un equívoco monumental que se está dando– es que el concepto marxiano y marxista de *dialéctica* incluye un método, un enfoque general, y una ontología, una particular concepción de las relaciones entre el hombre y el mundo y entre los hombres en sociedad. Cuando los marxistas analíticos sustituyen los filosofemas dialectizantes de la crítica de la economía política por conceptos más rigurosos, elaborados con técnicas formales de la economía matemáti-

ca, hacen muy bien; operan como en general se actúa en toda actividad científica cuando se trata de mejorar una teoría ya formulada (o de aprovechar retazos preteóricos para formular una teoría propiamente dicha); al trabajar así, tratando de aplicar las mejores técnicas y métodos existentes en un momento dado, se contribuye, además, a terminar con algunos de los viejos equívocos que hace décadas envenenaron el debate entre analíticos y dialécticos. Esta manera de proceder enlaza muy directamente con una de las pretensiones de Karl Marx: la de usar la mejor metodología científica disponible (que, en su tiempo, y por comparación con otros métodos generales, juzgó que era la *dialéctica* "en su forma racional").

Pero esto solo es un plano del asunto, el metodológico en el sentido estricto de la palabra. Ahora bien, de la misma manera que Marx implicaba en su concepto de método *algo más* que el procedimiento para la captación de datos y la exposición de los resultados, también algunos de los marxistas analíticos están implicando, en su defensa del proceder analítico, otra cosa (unas veces sin decirlo y otras sin saberlo). El *algo más* de Marx es una ontología colectivista que bascula en torno a la crítica de todo lo existente y al concepto de práctica revolucionaria. Esta ontología tiene un supuesto: toma partido previo por los de abajo, por los explotados y oprimidos, e intenta racionalizar, dar sentido racional al punto de vista, a la pasión, de los de abajo. Fue una exageración eufórica de Marx pensar que así se pasaba de la utopía a la ciencia, pero se puede considerar que este intento de racionalizar los intereses, deseos y pasiones del proletariado industrial de la época es precisamente lo que Marx pretendía que fuera *escándalo* y *horror* nada menos que para toda una clase social, para la burguesía. Detenerse en esta frase del epílogo a la segunda edición de *El capital* no es ocioso, porque ilustra acerca de la diferencia que hay entre un análisis filosófico abstracto y un análisis respetuoso de los contextos históricos.

En efecto, si damos al término *método* el sentido técnico y restringido que actualmente tienen en las ciencias en general, la afirmación de Marx sobre el *escándalo* y *horror* que va a producir su método en toda una clase social sonaría a ridícula. Pero el analítico que se quede ahí, se ría con suficiencia de tal ridiculez y proponga la sustitución inmediata de la dialéctica por el individualismo metodológico y los métodos

contemporáneos de las ciencias sociales solo ha entendido la mitad de la misa. Y se ha perdido lo mejor. La misma afirmación que suena ridícula en un plano estrictamente metodológico (usando, insisto, el término *método* en nuestra acepción contemporánea), tiene sentido, para decirlo con una fórmula cara al análisis filosófico, cuando se considera el conjunto de cosas aludido en la fórmula dialéctica racional, o sea, cuando se considera que la dialéctica racional incluye esto que hemos llamado racionalización de las pasiones de los parias de la tierra más la decisión de actuar revolucionariamente en coherencia con los resultados del análisis socioeconómico del capitalismo. Una prueba sencilla de que la frase *tenía sentido históricamente* es que, en verdad, muchos burgueses de los que existen realmente han temido durante mucho tiempo eso que se ha llamado marxismo (sin necesidad, claro está, de entrar en distingos acerca de la acepción en que Marx usaba el término *método*).

Hay mucho que discutir sobre la forma en que Marx y los marxistas han relacionado a lo largo de la historia teoría y decisión, método y práctica, análisis de la realidad social y voluntad de transformación. Pero para lo que aquí interesa basta con subrayar que no hay ninguna duda acerca de la intención práctica, político-moral, de Marx, implicada o supuesta en la pretensión científica. Tal es el *algo más* recubierto por el concepto marxiano de método. En cambio, los marxistas analíticos que sustituyen la dialéctica por el individualismo metodológico están implicando o suponiendo en su opción *otra cosa*, otra ontología u otra antropología en ciertos aspectos esenciales contraria a la de Marx.

Sobre esto último podría decirse, para abreviar, que una cosa es buscar microfundamentos explicativos de los problemas y conflictos macrosociales en que pensaba Marx y otra cosa pretender reducir toda explicación de las cuestiones sociales al ámbito de las acciones sociales individuales. También conviene distinguir entre conceder una mayor importancia a los deseos e intereses individuales a la hora de propugnar la emancipación de los humanos y reducir la explicación de todo conflicto socioeconómico a las particulares preferencias de los individuos que componen una sociedad. Una forma posible de subrayar las diferencias entre estos dos enfoques –que no son solo metodológicos sino sobre todo antropológicos y ontológicos– podría ser la siguiente: mientras que

Marx y la mayoría de los marxismos clásicos tienden a ver en el hombre un *zóon politikón*, esto es, un animal social que actúa como sujeto de la historia (aunque no pueda elegir las condiciones de su ser sujeto) y que se realiza relacionándose con otros hombres *en la vida colectiva*, ciudadana, pública, de modo que adquiere la condición de socialista, cuando la adquiere, trabajando y viviendo como miembro consciente del rebaño de Epicuro que aspira a la desalienación general y a la emancipación siempre *en colectividad*, los partidarios del marxismo de la elección racional, defensores del individualismo metodológico, tienen en mente más bien la imagen de un hombre que se comporta como miembro suelto del mismo rebaño de Epicuro, el cual calcula individualmente los resultados de sus acciones de la misma manera en que lo hacen los "tontos racionales" (la expresión es de Amartya Sen) de la teoría económica neoclásica, o sea, como si aspirara, en tanto que individuo, al socialismo en un juego de estrategia en el que las razones del corazón o le están vedadas (porque le serían contraproducentes en su estrategia individual) o pueden ser, también ellas, calculadas en última instancia.

Muy probablemente esta obra ontología/antropología del marxismo como elección racional ha estado determinada por el reconocimiento de una circunstancia que es real y que tiene vital importancia para la lucha por el socialismo en el próximo futuro. Tal circunstancia consiste en que de un tiempo a esta parte, y como consecuencia de la mercantilización de todo lo divino y lo humano a que conduce el capitalismo, la actuación altruista y solidaria ha dejado de ser en nuestras sociedades un principio de comportamiento del hombre socialista para convertirse en un hecho sumamente problemático, que no se puede ya dar por supuesto, o, en el mejor de los casos, en una aspiración a la que hay que volver a dar forma concreta. Lo dominante en la ciudad actual es, en efecto, la glorificación por arriba (y la resignada aceptación por en medio y a veces incluso por abajo) del comportamiento individualista, de la actitud del cerdo suelto del rebaño de Epicuro. Tanto es así que nuestro secretario de estado Josep Borrell[62] proponía hace poco una insólita pero interesantísima definición de socialista que no en

62. Josep Borrell era entonces secretario de Estado de Hacienda. Lo fue entre 1984 y 1991 (NE).

balde ha pasado desapercibida. "Ser socialista hoy en España", afirmó Borrell, "es poder enriquecerse y no hacerlo". Hasta ese punto han llegado los lodos... En cualquier caso, admitir esa circunstancia determinante como lo que es, como un hecho temporalmente impuesto y no como un rasgo permanente de la esencia humana, permite seguir distinguiendo la opción político-moral que se inspira en Marx del utilitarismo de Bentham. Y, del mismo modo, subrayar que la emancipación en sentido marxiano es un objetivo colectivo, no alcanzable a partir del privilegio individual, sino íntimamente relacionada con la conquista de la libertad por los parias de la tierra, permite seguir distinguiendo entre Marx y Goethe sin tener que despreciar, por lo demás –como hacía Brecht–, el olimpismo goethiano. Pero, insisto, para ello es menester una atención a la historia de las instituciones, de los hechos económicos y de las ideas, que el marxismo analítico no practica.

Todavía hay otro punto en el que los marxistas analíticos partidarios del individualismo metodológico y del uso indiscriminado de la teoría de la elección racional y de la teoría de juegos tienden a precipitarse. Al mostrar la superioridad epistemológica de los nuevos métodos sobre el viejo método dialéctico tan vaga y metafóricamente definido por Marx y refutar, por tanto, que haya habido nunca un método (en sentido propio) específicamente marxista, los marxistas analíticos acaban correctamente con una ilusión a la que ya se había referido hace muchos años Otto Neurath, el más sólido de los filósofos de las ciencias sociales de formación marxista. Pero varios de los marxistas analíticos son mucho menos cautos que Neurath. Pues con eso creen haber probado el acabamiento y la inutilidad de todo punto de vista dialéctico, sin fijarse en otro hecho característico de la historia de las ideas, a saber: que la controversia entre perspectiva globalista y analítica reaparece cíclica y reiterativamente siempre que un determinado estadio de las ciencias básicas obliga a buscar o formular una nueva síntesis. En realidad, como apuntó Sacristán en un célebre ensayo de 1964[63], el lado positivo del punto de vista dialéctico ha estado históricamente en que

63. "La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*". En M. Sacristán, *Sobre Marx y marxismo*, ed. cit., pp. 24-61 (NE).

este mirar se instala en los límites del análisis reductivo practicado por las ciencias positivas. Y así la parte positiva de la inspiración dialéctica marxiana vuelve a encontrarse en el globalismo de los generalistas tantas veces afirmado en los últimos tiempos por la teoría de sistemas. ¿No es acaso el debate entre punto de vista sistémico e individualismo metodológico la forma contemporánea de encarar los problemas que brotan de la permanente limitación del análisis reductivo para el conocimiento de los humanos?

En todo caso, la controversia no puede reducirse ya hoy al *pro* o *contra* el resto hegeliano en Marx. La discusión sobre análisis y dialéctica en el marxismo del fin de siglo no está resuelta. Al contrario: está todavía por hacer. Y si no quiere recaer en precipitaciones unilaterales el punto de vista analítico tendrá que recoger y repensar sugerencias de otros autores, marxistas o no, que son ahora sensibles a temas como el de la metáfora en la ciencia, las limitaciones de todo análisis reductivo para captar los aspectos cualitativos de la realidad, el particular límite del formalismo en las ciencias sociales, los problemas que plantea la fragmentación de los saberes y la extensión del idiotismo del superespecialista, la búsqueda de una *tercera cultura* como puente o las nuevas formulaciones favorables a una ciencia unificada desde la perspectiva sistémica. La discusión sobre estos temas entre filósofos de la ciencia licenciados y científicos que filosofan sobre los presupuestos y resultados de sus ciencias está abierta, es una discusión en curso. Por tanto, hay que preguntarse si no es demasiado pretencioso –y en este sentido mero verbalismo– el declarar ya resuelto el asunto en el caso del marxismo, que al fin y al cabo no es en esto más que uno de los programas de investigación o enfoques que compiten en ese ámbito tan amplio que comprende las humanidades, las ciencias sociales y los puntos de intersección entre la ciencia natural y la ciencia de la sociedad.

Varios de los autores marxistas que más influencia han tenido en la década de los ochenta estarían seguramente dispuestos a admitir que ésta de la relación entre análisis, orientación sistémica y espíritu de generalización es una cuestión irresuelta. Y alguno de ellos probablemente añadiría que el futuro del marxismo no depende tampoco de su resolución, al menos si hubiera que atenerse a los términos demasiado genéricos en que ha sido expuesta aquí. Estoy pensando en autores

como los ya citados E.P. Thompson o R. Williams, en A. Schaff, en G. Therborn, en E. Fechner, en O'Connor, en V. Gerratana, en P. Sweezy, en E. Mandel, en S. Amin, en N. Geras y tantos otros. Todos ellos, representando como representan corrientes de pensamiento bastante distintas o marxismos diferentes, se refieren normalmente a la dialéctica histórica como un proceso real y reiteran en sus obras más recientes la insatisfacción que produce la fragmentación de los conocimientos a la hora de abordar los grandes problemas de nuestro tiempo, en particular el de la crisis ecológica planetaria, el de la profundización de la brecha de las desigualdades en el mundo, el de la nueva dimensión que ha tomado la división internacional del trabajo o el de la automatización y robotización del proceso productivo en las sociedades más industrializadas. Todos ellos, por otra parte, han manifestado, con mayor o menos énfasis, el desasosiego que produce la academización de los marxismos y el debilitamiento del vínculo entre éstos y los movimientos sociales.

En cualquier caso, un balance de los marxismos en la década de los 80 no puede dejar de mencionar la aportación de algunos de estos autores cuyas obras han tenido, en algún caso, amplia difusión internacional. Esto vale sobre todo para el caso de los ensayos del Thompson teórico del pacifismo europeo en la época de la segunda guerra fría: "Protesta y sobrevive", "Notas sobre extremismo" (ambos publicados en castellano por la revista *mientras tanto*), *Opción Cero*, *La guerra de las galaxias* y *Nuestras libertades, nuestras vidas* (los tres editados en España por la editorial Crítica). Vale también para los trabajos del marxista polaco Adam Schaff, tan vinculado durante los últimos años a los problemas y preocupaciones del Club de Roma: *¿Qué futuro nos aguarda?* (sobre las consecuencias sociales de la segunda revolución industrial) y *Perspectivas del socialismo moderno* (Crítica). Y vale por último para el excepcional trabajo crítico-filológico de Valentino Gerratana, cuya edición de los *Quaderni del carcere* de Antonio Gramsci (traducidos al castellano por Editorial Era) ha sido decisiva para la conversión del gramscismo en el principal marxismo del fin de siglo, como se puede apreciar en la monumental "Bibliografía gramsciana" editada por John M. Cammett en 1990, en la que se recogen ensayos recientes sobre Gramsci en 26 lenguas de todo el mundo.

Otro campo en el que la producción marxista está creciendo muy rápidamente en los últimos años es el del análisis y la prospectiva de los problemas relacionados con la ecología política. Al libro pionero de W. Harich, *¿Comunismo sin crecimiento?* (Materiales, 1978), hoy ya tan anacrónico en sus previsiones, han seguido aportaciones de Martin Ryle, *Ecology and Socialism* (Verso, 1988), de Susana Hecht y A. Cokburn, *The fate of the Forest: Developers, Destroyers and Defenders of the Amazonia* (Verso, 1989), de E. Fechner, *Condiciones de supervivencia para la humanidad* (Alfa, 1988), así como ensayos de Ted Benton, "Marxism and Natural Limits: An Ecological Critique and Reconstructions" (*New Left Review*, noviembre de 1989), de James O'Connor (cuya revista *Capitalism*, *Nature, Socialism*, que ha comenzado a editarse en 1989 en Santa Cruz, combina marxismo, ecologismo y feminismo), de Boris Kagarlitsky, de los promotores del *Manifiesto Ecosocialista* editado de forma simultánea en varias lenguas europeas, de los discípulos italianos de Barry Commoner como E. Tiezzi, de R. Bahro en relación con la experiencia de los verdes alemanes, etc.

Si en los ensayos de filosofía política inspirados en categorías gramscianas destaca durante estos años pasados la atención prestada al análisis de las correlaciones de fuerzas en el plano internacional y estatal o el estudio detallado del desarrollo de las revoluciones pasivas en una época de moderación social caracterizada por el transformismo de los intelectuales, trabajos como los de Thompson, Williams y Schaff confirman la extensión y la vitalidad de un pensamiento que se ha ido haciendo en confrontación, al mismo tiempo, con los problemas más acuciantes del momento y con algunos de los conceptos marxistas más divulgados. En uno y otro caso la libertad de enfoque a la hora de abordar asuntos como el de la paz y la guerra en la época del exterminismo, las consecuencias de la generalización de la microelectrónica y de la robótica en el proceso productivo, o el tipo de cultura que se perfila en este final de siglo y de milenio, consagra al afianzamiento de lo que un día se llamó marxismo abierto en contraposición a la escolástica practicada por los proyectos teólogos del "diamat". El título de la comunicación enviada por Raymond Williams al congreso internacional de Dubrovnik (Yugoslavia), celebrado a finales de 1985, en los albores de la *perestroika* soviética, es emblemático del talante que se

impuso en esta década: "Hacia muchos socialismos" (en AA.VV., *Prospettive* del 2000, Milán, 1986). Pluralismo, espíritu histórico-crítico en el diálogo con los clásicos de la tradición y atención preferente a las consecuencias de la mundialización de todos los problemas básicos para la continuación de la vida de la especie humana sobre la tierra son rasgos compartidos por los marxismos de los autores citados con el de aquellos otros que se han ocupado de los atisbos ecológicos de Marx, de revisar su concepto de las fuerzas productivas o de mostrar las insuficiencias de un punto de vista progresista ilustrado y eurocéntrico para pergeñar la sociedad de iguales y en armonía con la naturaleza que necesitará la humanidad del siglo XXI.

El talante histórico-crítico es perceptible también en la nueva edición de "*Obras de Marx y Engels*" iniciada en 1972 por los antiguos institutos de marxismo-leninismo adscritos a los comités centrales del PCUS y de lo que fue el partido comunista de la RDA; una edición que al llegar a su meta –si los acontecimientos políticos en curso no interfieren el proyecto– tendrá cien volúmenes, un tercio de los cuales estará ocupado por escritos de Marx y Engels no publicados en la edición MEW. La nueva MEGA ("Marx-Engels-Gesamtausgabe") está recogiendo prácticamente todo papel escrito por los padres del marxismo. Incluye manuscritos, proyectos, extractos y resúmenes de Marx y de Engels, e incluso las anotaciones que pusieron en los márgenes de los libros que tenían en sus bibliotecas.[64]

Nadie espera descubrimientos sensacionales, en el transcurso de la edición de la nueva MEGA, para el conocimiento de la obra de Marx; pero la disponibilidad de materiales que hasta ahora solo habían podido consultar algunos pocos editores favorece ahora la resolución de asuntos pendientes, como el del método de trabajo o investigación y el tipo de presentación literaria de las ideas preferido por Marx, que durante años ha llevado mucho tiempo a los intérpretes y cuya discu-

64. Sobre MEGA2 puede verse, por ejemplo, esta conversación con Roberto Fineschi de 2013: https://www.youtube.com/watch?v=rZBTvlxebeI o esta información más reciente: http://www.marcellomusto.org/index.php?option=com_tz_portfolio&view=article&id=409:la-marx-engels-gesamtausgabe-mega-y-los-nuevos-rostros-de-karl-marx&catid=59&Itemid=169 (NE).

sión se hizo a veces sobre bases más bien frágiles y especulativas. Por lo demás, como suele ocurrir a veces no hay nada más inédito que lo ya publicado y poco accesible. De manera que es posible que la nueva MEGA permita, entre otras cosas, revalorizar también el excelente trabajo filológico que ya habían hecho en las décadas pasadas Maximilian Rubel[65] (cuyo excelente *Marx critique du marxisme* sigue sin ser traducido) y L. Krader (de cuya edición de los cuadernos etnológicos de Marx tenemos una excelente versión de J.M. Ripalda ya citada).

Entre las curiosas novedades que ha traído este cambio de orientación, esta sustitución del dogmatismo por el espíritu histórico-crítico en los estudios marxistas, hay una especialmente llamativa: la publicación por vez primera en la URSS de un notable texto de Marx sobre la historia diplomática rusa, editado originalmente en inglés a comienzos de la década de los cincuenta del siglo pasado. El texto, combativamente rusófobo, no había logrado pasar nunca la censura desde la época de Lenin y, más allá del interés historiográfico que pueda tener (probablemente escaso), es una pieza clave para conocer la evolución de las opiniones de Marx sobre Rusia, sin cuya valoración precisa no se entienden algunas de las cosas importantes que han pasado después en aquel país.

La vía más transitable para confirmar estas características de los marxismos contra la corriente de la década de los ochenta –pluralismo, espíritu histórico-crítico y atención preferente a las consecuencias de la mundialización– es quizás el estudio comparado de las revistas, pues a través de ellas se capta muy bien la tensión existente entre tradición y renovación. Varias de las revistas marxistas que fueron muy influyentes en la fase que he llamado del marxismo hiperideológico han mantenido su línea editorial sin mayores complicaciones y celebrado aniversarios con un número de lectores y suscriptores notablemente estable. Este es el caso de la *La Pensée*, que cumplía 50 años en 1989 dirigida ahora por Antonio Casanova en el Institut de Recherches Marxistes (y que presta especial atención a los problemas de los países subdesarrollados, a las implicaciones filosóficas de las ciencias contem-

65. Una de las referencias centrales del autor en *Marx (sin ismos)*. Traficantes de Sueños publicó años después *Marx sin mito*, un libro muy del gusto de FFB (NE).

poráneas y a las primeras contribuciones interesantes del marxismo de los países árabes). Por los 45 andan ya dos de las más conocidas publicaciones del marxismo en Europa y los Estados Unidos de Norteamérica: *Rinascita* y *Monthly Review*. *Rinascita*, fundada por Togliatti en los días de la liberación, ha mantenido su periodicidad semanal y, dirigida actualmente por Asor Rosa, se desenvuelve entre la crónica de actualidad, la crítica de la cultura y el debate político, aunque ha perdido la punta teórica que tuvo en sus mejores momentos; la *Monthly Review*, que sigue siendo dirigida por dos de las personalidades del maxismo norteamericano, Paul Sweezy y Henry Magdoff, celebraba su cuadragésimo aniversario el 7 de mayo de 1989 con un mitin sobre socialismo y ecología en Cambridge (Mass.): aunque tampoco con la asiduidad de hace quince años, los ensayos que se publican en sus páginas (sobre la *perestroika*, la evolución de los países del tercer mundo, la crisis del comunismo, la política de la salud o la polémica feminista) siguen gozando del favor de la traducción por revistas italianas, francesas o españolas.

Otras revistas marxistas europeas o americanas no han llegado todavía a la edad de *La Pensée*, *Rinascita* o la *Monthly*, pero tienen ya años como para que haya que considerar más que respetable su trabajo. Este es el caso de *Socialist Register*, que acaba de cumplir 25 años bajo la dirección en este momento de Ray Miliband, Leo Panitch y John Saville; para conmemorar la fecha *Socialist Register* publicaba en 1989 una interesante entrega sobre *Revolution Today. Aspirations and Realities*, con la colaboración de Tony Benn, de Ernest Mandel, de Norman Ceras, de M. Löwy, de Frieder Otto Wolf, de John Brenner, etc., utilísima como panorámica de una parte del marxismo europeo. Un poco más vieja, la *New Left Review*, dirigida durante muchos años por Perry Anderson lo es ahora por Robin Blackburn. La *New Left Review*, en cuyo comité de redacción destacan Anderson, Geras, Hoare, Tariq Ali y E. M. Wood, se convirtió hace ya tiempo en una de las mejores revistas marxistas que se publican en el mundo por su excelente información sobre los marxismos nacionales, espíritu crítico y capacidad para introducir las novedades teóricas objeto de polémica. Un papel semejante al de las anteriores cumple en Alemania otra de las veteranas del marxismo europeo con pensamiento político inde-

pendiente: *Das Argument*, dirigida desde sus inicios por W. F. Haug e impulsora en estos últimos años de una monumental enciclopedia del marxismo.

También se han mantenido otras revistas que nacieron más tarde, cuando se habían apagado ya los ecos revolucionarios de la década de los sesenta y comenzaban las dudas y perplejidades acerca de qué podría llegar a ser una nueva izquierda. Algunas de ellas tuvieron ya algún vínculo desde el principio con las universidades, como *Critique*, que empezó a editarse en 1973 en Glasgow, otras nacieron desde la especialización pero con el firme propósito de romper los compartimentos estancos manteniendo la competencia de lo publicado, como *Past and Present* y la *Radical History Review*, o como *Democrazia e diritto* en Italia; algunas pocas más han preferido juntar profesionalidad con identificación político-cultural para poder intervenir más directamente en temas polémicos de actualidad tanto teóricos como prácticos: este es, por ejemplo, el caso de *Capital and Class*, la cual declara explícitamente su intención de romper moldes académicos, se presenta como órgano de la conferencia de economistas socialistas y trata temas tan variados como la flexibilidad laboral, la deuda internacional, las situaciones económicas concretas de países determinados (RDA, Afganistán, EEUU), la evolución del taylorismo o los debates suscitados por las teorías regulacionistas. Más desdibujado ha ido quedando el proyecto de dos revistas que influyeron mucho en otros tiempos, como *Critica marxista*, ahora dirigida por Aldo Zanardo, y *L'Homme et la société*, que ha ido pasando por sucesivas renovaciones. También entre las reconvertidas hay que mencionar a *Marxism Today*, crisol de generaciones en la década de los ochenta, donde colaboran E. Hobsbawm, Stuart Hall, Martin Jacques y Beatrice Campbell, y la revista francesa *M*, inicialmente dirigida por Henri Lefebvre.

Pero luego hay también novedades de estos últimos años, surgidas casi siempre al calor de los movimientos sociales o con la intención explícita de construir un puente entre los marxismos renovados y el ecologismo, el pacifismo y el feminismo. Este es el caso de la ya mencionada *Capitalism, Nature, Socialist*, editada por James O'Connor en EEUU. Y, todavía en EEUU de Norteamérica, de *Science and Society*, que se presenta como publicación independiente e interdisciplinar de

pensamiento marxista y que en estos dos últimos años ha cumplido con la intención interdisciplinar presentando ensayos sobre teoría de la regulación, sobre la obra de Lukács, sobre colonialismo, sobre los cambios en los países del este de Europa, así como una larga y animada polémica sobre marxismo analítico y una monografía de mucho valor sobre marxismo en Irlanda. Nueva es también en EEUU. *Socialism and Democracy*, que empezó a publicarse en 1985 bajo la dirección de Michael E. Brow y F. Rosengarten en el marco del Departamento de Sociología del Graduate Center de New York. Entre otras cosas de utilidad esta revista neoyorquina ha publicado completos informes sobre actividades de revistas, grupos y organizaciones marxistas norteamericanos y europeos. De ella ha salido, a través de Rosengarten, la propuesta de creación de una "International Gramsci Society" con sede en Nueva York, confirmación, por otra parte, de crecientes interés por la obra de Antonio Gramsci en los Estados Unidos[66]. Completa el panorama de las novedades norteamericanas *Rethinking marxism*, publicación de economía política y análisis social que empezó a editarse en 1988 con un comité provisional en el que destacan los nombres de Michele Barret, J. Cole, T. Eagleton y S. J. Gould. Junto con el grupo de economistas radicales norteamericanos *Rethinking marxism* organizó en noviembre/diciembre del pasado año una conferencia internacional con sede en la Universidad de Massachussets bajo el título de *Marxism New Traditions and Difference* cuyo programa, además de confirmar la pluralidad de corrientes e intereses, cubría un conjunto de temas y problemas tan vasto que hoy sería difícil de igualar en cualquier de los países europeos con cierta tradición marxista.

Pero también en Europa hay novedades. Una es *Catalyst*, nueva publicación de la izquierda radical británica vinculada a la *Socialist Society* y a la conferencia de economistas socialistas. Otra es *Actuel Marx*, dirigida por Jean Bidet y Jacques Texier, vinculada a la Universidad de

---

66. Véanse sobre esta temática algunos de los estudios recogidos en Giaime Pala, Antonino Firenze y Jordi Mir Garcia (eds.), *Gramsci y la sociedad intercultural*, Vilassar de Mar (Barcelona), El Viejo Topo, 2014. En el volumen se incluye uno de los últimos escritos del autor: "Sobre culturas nacionales y estrategia internacionalista en los *Cuadernos de la cárcel* de Antonio Gramsci", pp. 13-43 (NE).

París, y con una redacción en la que reaparecen muchos nombres conocidos del marxismo francés de las últimas décadas (Balibar, Labica, Löwy, Tosel, etc.). *Actuel Marx*[67], que se presenta igualmente como revista crítica, interdisciplinar e interesada en las nuevas problemáticas y en la actualidad teórica, ha publicado ya media docena de números en los que se trata monográficamente de la *perestroika*, del marxismo en Italia y en Japón, de la situación general del marxismo en el mundo, de la idea del socialismo y del liberalismo.

67. Entre los varios trabajos publicados por el autor en *Actuel Marx*, "En paix avec la nature: éthique, politique et écologie". En Jean-Marie Harribey et Michael Löwy, (Eds), *Capital contre nature*. Actes du congrès Marx International III, section écologie, collection *Actuel Marx Confrontation*, París, PUF, 2003 (cap. IX) (NE).

6

Marx leyendo a Hölderlin[68]

Tronando vienen entonces. Mientras tanto, a menudo me parece
mejor dormir que estar así, sin compañeros,
esperar así: y qué hacer, mientras tanto, y qué decir
no sé; y ¿para qué poetas en tiempo menesteroso?
Friedrich Hölderlin, "Brot imd Wein"
(traducción de José María Valverde)

Contrafácticos

Empezar con un contrafáctico es siempre un riesgo para el discurso político normativo. También lo es, sin duda, para una reflexión crítica sobre la política en el fin del milenio. Hay mucha gente (y no solo personas dedicadas a la metodología) que no consigue tomarse nunca en serio un enunciado contrafáctico. Partir de un contrafáctico es como contar un chiste en la Academia de Ciencias Morales y Políticas. Allí se pueden decir tonterías sobre Maquiavelo y Thomas Moro, pero no contar chistes. ¡Y qué decir de los contrafácticos en tiempos de pragmatismo! ¡Y qué decir de los chistes en los que el tonto de turno es de nuestra tribu y Lepe nuestra tierra!

No obstante, en el caso que nos ocupa partir de un contrafáctico es, espero, solo un riesgo calculado que puede resultar estimulante para la imaginación política. Hay antecedentes ilustres a este respecto. Tres de estos antecedentes, al menos, me parecen dignos de atención: Thomas Mann, György Lukács y John Berger. En ellos me inspiro para trabajar

68. FFB escribió varias versiones de este texto que inicialmente fue una conferencia. Una de esas versiones, con el título "El día en que Marx leyó a Hölderlin y Leopardi", se publicó en Jenaro Talens y Sergio Sevilla (comps.), *El estatuto político de la teoría. El lugar de la reflexión crítica en el fin del milenio*. Valencia, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 1994, tomo I, pp. 111-130 (NE).

aquí con red. Las reflexiones de Mann, Lukács y Berger cobran tal vez nuevo valor en esta hora que estamos viviendo: una época en la que los marxismos y el interés por Marx se desplazan desde el Mediterráneo hacia países fríos y, paradójicamente, resultan más atractivos a literatos y a científicos de la naturaleza que a los filósofos y a los científicos sociales.

Quizás esto se deba a que la filosofía política académica oscila ahora entre: una nueva justificación positivista de lo dado como *democracia* (sin preguntarse casi nunca qué democracia es ésta); la añoranza del pasado europeo ilustrado (sin caer casi nunca en la cuenta de que el siglo de la Ilustración fue al mismo tiempo el siglo de la esclavitud por excelencia); la declaración perpleja de la duda eterna (sin recordar ya la venerable advertencia de Bertolt Brecht, en su *Loa de la duda*, a los dirigentes que lo son porque han sabido dudar de los dirigentes[69]); y las nuevas ínfulas de un formalismo cientificista que parece venir a ocupar, precisamente, el lugar que dejó libre el cientificismo marxista de los años sesenta (reemplazamiento o sustitución que se suele hacer, claro está, sin declarar que la institucionalización de la "ciencia política" frente a la vieja "filosofía política" es también parte del nuevo negocio académico).

Creo, en cualquier caso, que lo decente en tiempos así es empezar declarando el propio punto de vista. Reivindico la vieja filosofía política. Y me atengo al viejo punto de partida de Marx, varias veces recomendado por aquel marxólogo grande y marxista atípico que fue Maximilien Rubel:

> Nosotros no anticipamos dogmáticamente el mundo, sino que queremos encontrar el mundo nuevo a partir de la crítica del viejo. Hasta ahora los filósofos habían tenido lista en sus pupitres la solución de todos los enigmas y el estúpido mundo exotérico no tenía más que abrir su morro para que le volasen a la boca las palomas ya guisadas de la Ciencia absoluta. Ahora la filosofía se ha mundanizado. La demostración más evidente de ello la da la misma conciencia filosófica

69. ¿De qué sirve poder dudar/ a quien no puede decidirse?/ Puede actuar equivocadamente/ quien se contente con razones demasiado escasas,/ pero quedará inactivo ante el peligro/ quien necesite demasiadas. (Versión de Jesús López Pacheco sobre la traducción del alemán de Vicente Romano).

afectada por el tormento de la lucha no solo externa sino también internamente... No es cosa nuestra la construcción de futuro o de un resultado definitivo para todos los tiempos; pero tanto más claro está, en mi opinión, lo que nos toca hacer actualmente: criticar sin contemplaciones todo lo existente; sin contemplaciones en el sentido de que la crítica no se asuste ni de sus consecuencias ni de entrar en conflicto con los poderes establecidos. De ahí que no esté a favor de plantar una bandera dogmática; al contrario: tenemos que tratar de ayudar a los dogmáticos para que se den cuenta del sentido de sus tesis.[70]

La ocurrencia de Thomas Mann

No hay, en efecto, ningún indicio de que Karl Marx haya leído nunca personalmente a Hölderlin ni a Leopardi.[71] Pero hay, en cambio, un ilustre y bien conocido antecedente para el planteamiento de nuestro contrafáctico en lo que hace a Hölderlin: Thomas Mann. La idea de Mann sobre la necesidad de que Marx leyera a Hölderlin se ha citado muchas veces. Entre nosotros, y por poner un ejemplo particularmente interesante, la ha recordado Javier García Sánchez en su ensayo sobre Hölderlin.[72] La cita de Mann, sin embargo, se convierte en seguida en una cita con Mann y se aprovecha en contextos tan diferentes, y con intenciones tan distintas, que conviene aclarar en qué estaba pensando aquel hombre cuando tuvo tal ocurrencia:

> Lo que haría falta [...] es una alianza y un pacto entre la *idea de cultura conservadora y la idea de sociedad revolucionaria*, entre Grecia y Moscú, para decirlo con una fórmula. Ya he intentado llamar la atención sobre esto otra vez. Decía que todo iría bien en Alemania, que Alemania se encontraría a sí misma, el día en que Karl Marx leyera a Friedrich Hölderlin [...].

---

70. K. Marx a Arnold Ruge, en 1843.

71. Documentan esto: F. Mehring, M. Lifsits y G. Lukács. Pero véase sobre todo: S. S. Prawer, *Karl Marx and World Literature*. Oxford University Press, 1976, que sigue siendo seguramente el estudio monográfico más exhaustivo y estimulante sobre las lecturas literarias de KM.

72. Barcelona, Dopesa, 1979, p. 75.

El pasaje procede de un artículo publicado en 1928 con el título de "Cultura y socialismo". 1928 es una fecha clave en la historia contemporánea de Alemania. No creo que haga falta aquí detenerse nuevamente en ella. Tiene interés, en cambio, hacer notar que en este artículo Mann no se plantea propiamente la disyuntiva de cambiar la sociedad y las estructuras políticas (Marx) o transformar el espíritu del individuo (Hölderlin), como pretende García Sánchez en su, por lo demás, hermoso ensayo sobre el poeta. El tema de Mann allí era, una vez más, la meditación, que se hizo recurrente desde la primera guerra mundial, acerca del carácter y el destino de lo germánico. Mann se proponía salir al paso de las acusaciones que se le habían hecho en el sentido de haber desnaturalizado desde 1922 sus propias *Consideraciones de un apolítico*[73] para borrar las huellas antidemocráticas de la primera redacción de aquella obra. El fragmento aquí aducido es precisamente la parte final, ya conclusiva, de su argumentación.

Pero en la cita que he dado hay dos cortes. En el primer corte, las palabras cortadas confirman la lectura que acabo de hacer, en línea con lo que se dice en el resto del texto, esto es, la preocupación esencial de su autor por el destino de Alemania; añaden a la idea de la "necesidad" del pacto, o de la alianza entre "cultura" y "socialismo", entre "conservación" y "revolución", en los términos dichos, esta otra consideración: "Tal cosa sería, finalmente, lo alemán", lo que correspondería, según Thomas Mann, al espíritu germánico.

Aprovecho ya para anunciar aquí que esta propuesta de alianza entre "conservación" cultural y "revolución" social me parece de interés no solo para Alemania, ni solo para la Alemania de aquella hora decisiva en que escribía Mann, sino, más en general, para toda sociedad humana cuyos miembros –para decirlo como lo dijo Max Weber– hayan comido alguna vez el fruto del árbol del conocimiento. Esta consideración generalizadora nos lleva al segundo corte. El segundo corte, con el que acaba la reflexión de Mann, lo recuperaré al final de esta intervención. Lo hago así porque, sintomáticamente, la última línea

73. Thomas Mann, *Consideraciones de un apolítico*, Madrid, Capitan Swing, 2014. Presentación de Fernando Bayón y epílogo de G. Lukács. El traductor, Leon Mamés. colaboró en el proyecto de las OME (NE).

de "Cultura y socialismo" no se suele citar casi nunca que se habla de Marx y de Hölderlin, a pesar de la importancia que tiene en el contexto en que Mann estaba escribiendo y para el tema que aquí nos ocupa. Ruego, pues, a los enterados que se abstengan de contar el final al compañero de fila. Y a los demás, que me perdonen el suspense. Es importante para mi argumentación.

Aspiración a la plenitud

La verdad es que Marx no ignoraba a Hölderlin. Hasta pudo haberlo leído realmente. En uno de los primerísimos escritos de Marx, un ejercicio académico en el que el joven adolescente reflexiona "sobre la elección de carrera"[74] aparece un tema que tuvo memorable expresión en el *Hyperion* de Hölderlin, y que éste compartió con el Goethe de *Wilhelm Meister* y con el Schiller de la *Educación estética*, a saber: *la aspiración a la plenitud del desarrollo humano, a la superación de los límites impuestos por aquella división del trabajo sin la cual ninguna sociedad moderna puede funcionar*. Un tema que, sin duda, estaba en el ambiente de la Alemania de entonces[75], pero que ocuparía ya permanentemente a Marx desde los manuscritos de París de 1844. No se fuerza nada la exégesis si se añade que esta aspiración a la plenitud del desarrollo humano omnilateral tiene relación directa también con la primera formulación marxiana, todavía poético-imaginativa, de la idea de "reificación" o "alienación".

En 1837, mientras Leopardi agoniza en las laderas del Vesubio, el joven Marx, que está en un momento crítico de su vida, en un momento de transición entre su vocación literaria y su vocación filosófica, se hallaba bajo un tipo de influencias muy próximas al talante hölderliano. En una célebre carta, escrita el 10 de noviembre de ese año, le explica a su padre que en situaciones así, de crisis, los hombres escriben poesía lírica "para erigir un monumento a lo que han vivido, para

74. Karl Marx, *Carta al padre*, 1835, MEGA I, 1(2), 164.

75. Prawer, cap. I, 10-11; Peter Szondi, *Estudios sobre Hölderlin*. Destino, Barcelona, 1992, pp. 155 y ss.

recuperar en la imaginación el puesto perdido en la acción". Ya al final de la carta al padre Marx confiesa su orientación filosófica: cómo se ha sentido atraído por lo que es el comienzo mismo del sistema hegeliano mientras escribía un poema filosófico en el que, paradójicamente, creía estar luchando contra Hegel. Al confesar esta atracción intelectual indeseada el joven Marx usa una imagen que nos pone en la pista de lo que era su talante romántico de entonces; una imagen tomada del romanticismo en la clave satírica de Heine ("Frieden" "Paz", del ciclo titulado *Mar del Norte*): "Esta criatura mía predilecta, alimentada al claro de luna, me arrastra, como una sirena engañadora, a los brazos del enemigo".

Es notable que Marx haya usado una imagen tomada de una poesía que luego Heine eliminó de *Mar del Norte* por considerarla demasiado satírica. Pues en la influencia de la poesía satírico-revolucionaria de Heine y en aquel titanismo prometeico que se respira tanto en algunas de las poesías marxianas de esa época como en la tesis doctoral se puede ver ya un apunte de la diferencia de talante entre el clasicismo romántico del Hölderlin de *Hiperión* y el clasicismo romántico del joven Marx.

Por otra parte, la crítica literaria de estas últimas décadas ha puesto de manifiesto la existencia de tendencias diversas e incluso contrapuestas en aquel joven Marx que se está formando a caballo entre la literatura y la filosofía. En *Oulanem* y en el poema titulado "Menschenstolz" [Humana soberbia] se ha querido ver también[76] una anticipación, en forma de imágenes literarias, del ya mencionado concepto marxiano de "reificación": "La acción propia del hombre –ha escrito Marx, años después, en *La ideología alemana*– se convierte en un poder ajeno a él, en un poder que le sobrepasa y le subyuga, en un poder que no es dominado ya por el hombre mismo".

Así, por ejemplo, "Humana soberbia", uno de los poemas juveniles de Karl Marx, empieza, efectivamente, con la descripción de los inmensos edificios y de la desconcertante mezcolanza y heterogeneidad que

76. I. Birchall, "The Total Marx and the Marxist Theory of Literature", en *Situating Marx*, al cuidado de Walton y Hall, Londres, 1972, p. 136; S. S. Prawer, *Karl Marx and World Literature,* cit, p. 23.

caracterizan a una ciudad moderna. Para el joven poeta el carácter opresivo de esta ciudad se debe a la percepción de que los edificios de la urbe, que han sido construidos por el ingenio humano, se muestran enfrente del hombre como si tuvieran su propia finalidad interna, como si no fueran cosa nuestra. El ardor prometeico en Marx va precedido de una larga disertación sobre la incapacidad del hombre para sentirse a gusto en la ciudad del siglo XIX[77]. En "Humana soberbia", el poeta y su poesía ocupan el lugar de un Dios que se sitúa por encima de la ciudad, una idea, ésta, no muy distinta de la relación que constantemente establece Hölderlin entre los dioses, la naturaleza y los hombres.

De la elegía al sarcasmo

"El poema trágico, heroico según la apariencia, es ideal en su significación. Es la metáfora de una intuición intelectual", había escrito Hölderlin[78]. Pero todo indica que mientras el clasicismo romántico de la elegía de Hölderlin se fue hundiendo de hecho en los prados siempre crecientes de la melancolía ("Vendrán como truenos. Pero mientras tanto/ a veces se me ocurre que es mejor dormir que/ vivir sin compañeros/ en constante espera./ ¿Qué hacer mientras tanto?/ ¿Qué decir? No lo sé. ¿Para qué poetas/ en tiempos de miseria?, de "Brot und Wein. An Heinze" [Pan y vino]), el joven Marx empezaba a encontrar en la ironía y el sarcasmo de otro poeta, de un poeta de su época (Heine), así como en una variante distinta de la cultura grecorromana (el epicureísmo) una vía de salida para combatir, precisamente, la alienación, la reificación y la irresolución intelectual a la que aquélla conduce.

Sin duda el joven Marx había tenido vivencias e intuiciones como aquellas que expresaba Hölderlin cuando escribe: "Los pueblos callaban/ estaban adormecidos" [La paz]. O: "Es inútil: esta época estéril no me detendrá/ Mi siglo es para mí un azote/ Yo aspiro a los campos

77. MEGA I, 1(2), 48-50.

78. *Ensayos*. Traducción de Felipe Martínez Marzoa. Hiperión, Madrid, 1983, p. 79. Y la equivalencia cualitativa de lo ideal es lo elegíaco. Véase Peter Szondi, *Estudios sobre Hölderlin,* cit. p. 212.

verdes de la vida/ y al cielo del entusiasmo" ["Der Jüngling an die Kluger Ratgeber", El joven a sus juiciosos consejeros]. O: "En su orgullo siempre receloso/ el hombre se arma contra cuanto respira/ y en incesantes luchas se consume/ Así la delicada flor de su paz/ no florece para él largamente" ["Der Mensch", Lo humano]. O: "Quien piensa hondo, ama lo más vivo/ Después de haber mirado bien el mundo/ comprendemos lo que es la virtud/ Y muy a menudo los sabios/terminan prendados de lo bello" ["Sokrares und Alcibiades"].

En cambio, a tenor de lo que conocemos, se puede dar por seguro que aquel mismo Marx se habría sentido incómodo ante declaraciones así: "Cuando el mundo ofrecía todavía un lugar a mis lágrimas/ a mi amor una patria ["Am die Natur", En la Naturaleza]". Y también ante la forma que el poeta Hölderlin tenía de preguntar por el propio yo: "Pero yo, ¿adónde iré? Los mortales viven/ del salario y del trabajo, y son felices/ alternando labor y descanso./ ¿Por qué solo en mi pecho anida/ este aguijón que no descansa nunca?" ["Abendphantasie", Fantasía de la tarde]. O ante generalizaciones universalizadoras que suponen, de nuevo, la reiteración melancólica: "¿Quien empezó? ¿Quién nos trajo la maldición?/ Es ya cosa muy antigua y nuestros padres/ que fueron los primeros en sobrepasar el límite/ no tuvieron conciencia, pues el espíritu los impulsaba/ Hace mucho, mucho tiempo que los mortales se complacen/ en pisotear a sus rivales y disputarse el Imperio/ cada cual tiene a su vecino, y en su propia tierra/ El hombre ignora el arte de vivir feliz" ["Die Frieder"].

La orientación de la tesis doctoral de Marx confirma este matiz: el de su aprecio por la corriente epicureísta de la cultura grecorromana. De manera que tenía razón Manuel Sacristán cuando en 1969[79] incluyó a los marxistas seguidores de Marx entre los miembros del "rebaño de Epicuro". A la hora de distinguir, a propósito del mundo de los griegos, entre los varios clasicismos románticos, igualmente atraídos por el mito helénico, que componen el humus de la cultura alemana del primer tercio del siglo XIX, hay otro punto que aquí solo se puede aludir pero que convendría estudiar: la crítica de Marx a los filósofos

79. "Entrevista sobre Checoslovaquia", ahora en *Intervenciones políticas*. Icaria, Barcelona, 1985, pp. 239-260.

griegos cristianizados en una línea que coincide con la crítica de Heine a un cierto romanticismo filisteo y que parece, por otra parte, considerablemente alejada de aquella particular religiosidad latente, que en la poesía de Hölderlin funde dioses cristianos y dioses griegos.[80]

Moda, muerte

Todavía se puede añadir otro dato para la clarificación del clasicismo romántico del joven Marx. En 1839 Bettina von Arnim, exponente del nuevo romanticismo alemán, personaje celebrado un día por Goethe, visitó a Jenny von Westphalen y a Karl Marx en Tréveris. A juzgar por una poesía satírica titulada "Neumodische Romantik" [Romanticismo a la moda], que Marx escribió con ocasión de aquella visita, parece que el encuentro no contribuyó precisamente a reforzar la vacilante adhesión del joven Marx al romanticismo imperante. El romanticismo de Marx no era, desde el luego, el romanticismo de moda en la Alemania de entonces. Ni entonces ni luego se dejaría llevar Marx por la moda, como si hubiera leído aquella página de las *Operette morali* de Giacomo Leopardi:

> MODA: Soy la Moda, tu hermana.
> MUERTE: ¿Mi hermana?
> MODA: Sí. ¿No recuerdas que las dos hemos nacido de la caducidad?
> MUERTE: ¿Por qué habría de acordarme yo, que soy enemiga capital de la memoria?
> MODA: Pero yo me acuerdo bien de ello; y sé que una y otra procuramos, a la par, deshacer y volver a cambiar continuamente las cosas de aquí abajo, aunque tú vayas a este fin por un camino y yo por otro.

---

80. Elementos para la comparación: S. S. Prawer para el conocimiento de Marx a este respecto; Peter Szondi ha dedicado algunas páginas interesantes de sus estudios a la interpretación de la visión hölderliana de los dioses. La disyuntiva entre espíritu elegíaco de orientación religiosa y epicureísmo sarcástico es la forma real, concreta, histórica, de lo que algunos creen oposición entre orientación hacia lo público y orientación hacia lo privado.

Ilusión, desesperación

La "enemiga capital de la memoria" se llevó, por fin, a Hölderlin en 1843. Aquel año se volvía a editar *Hyperion oder der Eremit in Griecheland*, obra en la que el poeta había trabajado desde 1794, publicada ya, con buena aceptación, en 1822. El año de la muerte de Hölderlin fue también un año memorable para Marx. En 1843 se casó con Jenny von Westphalen, se exiló de Alemania y escribió varios papeles de teoría política que él mismo consideraría luego como el arranque de su concepción madura de la sociedad, de la historia y de las relaciones entre el hombre y la naturaleza. El año 1843 Marx pudo haber leído el *Hyperion* de Hölderlin.

Al llegar aquí vale la pena dedicar unos minutos a la reflexión histórico-crítica sobre algo más que una anécdota: la correspondencia entre Arnold Ruge y Karl Marx en 1842-1843, precisamente con el *Hyperion* de Hölderlin al fondo. La época en que ocurre la muerte de Hölderlin responde de nuevo a lo que el poeta llamó tiempos menesterosos, tiempos de miseria: los estragos de la censura prusiana en la universidad y en la prensa se hacían notar. Como consecuencia de ellos el joven Marx, considerado por muchos, en Berlín, como la gran promesa de la filosofía alemana de entonces, tuvo que renunciar a hacer carrera universitaria; pronto tendría que renunciar también a la dirección de la *Gaceta renana* y, con ello, al periodismo político en Alemania. Los espíritus libres se ven forzados a la emigración. Los jóvenes universitarios formados en las obras de Goethe, de Schiller, de Schelling, de Hegel y de Hölderlin tienen que plantearse el problema existencial del *hacia dónde*. Entre aquellos jóvenes, Arnold Ruge y Karl Marx discuten sobre el análisis de la situación en Alemania durante el reinado de Federico Guillermo IV de Prusia y acerca de la actitud que parece más conveniente adoptar en tal situación. La gente calla ante la injusticia ("Los pueblos callaban/ estaban adormecidos", había escrito el poeta). El filisteísmo crece. Apenas hay movimiento contra la censura. Es natural que en tales circunstancias se oiga, en alemán, una primera versión de aquello que dice: "De todas las historias de la historia/ la más triste es...".[81]

81. Una referencia de FFB al poema de Jaime Gil de Biedma "Apología y repetición" (NE).

En el intercambio epistolar de estos meses de 1843, tan significativo para nuestra historia, el estado de ánimo, el talante y el estilo de los interlocutores acaba primando sobre la coincidencia en la crítica a la censura prusiana y en la colaboración como camaradas en las mismas publicaciones políticas. Optimismo histórico y pesimismo elegíaco chocan, como tantas otras veces, en el análisis de la situación. En efecto, cuando el final de las propias ilusiones en la carrera universitaria se había hecho ya evidente, Marx, redactor entonces de la *Gaceta renana*, comunica a Ruge su propio programa, presentándolo como un presente en marcha, en construcción:

> La humanidad doliente que piensa y la humanidad pensante que sufre se unen contra el filisteísmo. De ahí brotará un mundo nuevo. La esperanza brota de la desesperación.

Pero lo que ve el interlocutor amigo no es precisamente esta unión en marcha, sino un paisaje desolado, tenebroso, de alienación, deshumanización e insolidaridad. Ruge no encuentra motivos para la esperanza y le escribe a Marx en marzo del 43. Abre la nueva edición del *Hyperion* de Hölderlin y copia:

> *Es duro lo que voy a decir, pero hay que decirlo porque es verdad: no conozco pueblo alguno tan desquiciado como el alemán. Ves artesanos, pero no ves hombres; pensadores, pero no hombres; señores y siervos, jóvenes y personas maduras, pero no hombres. Es como un campo de batalla en el que encontramos, amputados y revueltos, manos y brazos y toda clase de miembros, con la sangre derramada cuajándose entre la arena*. Hölderlin en el *Hyperion*.

Luego concluye por cuenta propia:

> Estas palabras podrían servir de lema a mi modo de sentir. Pero desgraciadamente no es nada nuevo; las mismas cosas obran de tiempo en tiempo de parecido modo sobre los hombres. Su carta [la de Marx] es una ilusión. Su entusiasmo me deprime todavía más.

Y, como suele ocurrir en estos casos, si el entusiasmo del amigo

deprime al amigo, el tono pesimista y elegíaco del interlocutor hölderliano provoca una declaración contundente, sin reservas, del otro, del optimista histórico que quiere distinguir a toda costa, de un lado, entre poesía y política, de otro, entre dogmatismo y convicciones profundas. En la réplica, Marx critica el uso que hace Ruge de la cita de Hölderlin: "Su carta, querido amigo, es una buena elegía, un canto funerario que corta la respiración, pero en lo político no es absolutamente nada". Y luego sentencia:

> Ningún pueblo se desespera, y aunque durante mucho tiempo tuviera que esperar solo por mera memez, un día, después de muchos años, y por una repentina inteligencia política, realizará sus píos deseos.

La disyuntiva

Se ve en seguida que lo que ahí se abre no es la disyuntiva entre "cambiar las estructuras políticas" y "transformar el espíritu del individuo". Tal disyuntiva puede ser real, tan real como la vida misma, incluso más importante, si se quiere, que lo que discutían Marx y Ruge. Puede ser, desde luego, la disyuntiva que corresponda resolver a hombres de otros tiempos menesterosos, como son los nuestros. Y habrá que discutir esto más adelante. Pero, en todo caso, se puede adelantar, por hipótesis, que la disyuntiva "cambiar las estructuras políticas/ transformar el espíritu del individuo" se formula *siempre*, o *casi siempre*, *que el optimismo histórico* (de que se trate, pues hay varias formas de optimismo histórico) *ha fracasado ya; y no, por lo general, simultáneamente a él,* compitiendo con él. Tampoco creo que sea faltar a nadie si digo que, así planteada, ésta, la disyuntiva entre lo político y lo privado, entre el desarrollo omnilateral del individuo y el desarrollo de la colectividad, *no fue la disyuntiva histórica ni de Marx ni de Ruge*, sino, más bien, la del "revolucionario sin revolución", la del revolucionario que vuelve a casa, tal vez porque la "repentina inteligencia de los pueblos que no se desesperan" no ha llegado a brotar o no ha llegado a buen puerto.

Si en vez de optar por la rápida réplica polémica, Marx, que ya entonces era un devorador de libros, se hubiera puesto a leer *Hyperion*

seguramente no habría coincidido tampoco en el uso que Ruge quería hacer de aquel paso terrible de Hölderlin (esto, creo, lo ha visto bien Lukács). Por lo demás, tanto Ruge como Marx, exiliados o en trance de exiliarse, representaban en aquel momento la materialización misma del deseo con que termina este mismo fragmento de la novela de Hölderlin. Dice Hiperión: "Entonces quise irme de Alemania. Ya no quería seguir buscando nada en ese pueblo, ya había sido mortificado bastante con implacables ultrajes, no quería que mi alma se desangrara por completo entre tales gentes [...]". Sus diferencias, las diferencias entre Ruge y Marx, están más bien en el talante con que se considera que hay que hacer frente a una situación así. Ahora bien, teniendo en cuenta la reiteración de este mismo enfrentamiento entre talantes o estados (persistentes) de ánimo ante los malos tiempos, "los tiempos de miseria" en el "mundo grande y terrible", no estará de más interrogarse acerca de si actitudes como estas que hemos analizado aquí son idiosincráticas o se deben a una mejor o peor percepción psicológica de los semejantes.

Por lo que hace a Marx, es posible establecer esta otra conjetura: el conocimiento de la historia del joven *Hyperion* (de aquel joven que tiene la Grecia clásica en el horizonte ideal y la Grecia moderna en el presente material), la vivencia de la veracidad poética, épica y lírica, con que se expresa, en algunos de sus pasos, la amargura de Hölderlin derivada de la consciencia del lado malo de la humana condición (la ingratitud, la afirmación incondicionada de la voluntad) tal vez le habrían ahorrado el tener que encajar una crítica que, con los años, iba a hacerle, hablando del socialismo del futuro, Mijail Bakunin; una crítica, cuyo pretexto era la articulación de la futura sociedad de libres e iguales, pero cuyo fondo volvía a ser, una vez más, el desconocimiento del lado oscuro del alma del hermano lobo. O dicho con otras palabras: *la carencia de un discurso tan bien articulado en lo psicológico y en lo antropológico como en lo económico y en lo político*.

Sobre la historia diversamente percibida

Pero volvamos a los hechos. Lo que en esta correspondencia entre Ruge y Marx en 1843 estaba en juego no era solo, ni quizás principalmente,

el enfrentamiento entre el pesimismo elegíaco de uno (inspirado por la poesía de Hölderlin) y el optimismo histórico del otro, del filósofo político que se estaba alejando de la forma poesía. Como Ruge, también Marx pensaba que "las mismas cosas obran de parecido modo entre los hombres". Solo que, en ese contexto, Marx elabora una distinción que es interna a lo históricamente parecido, que matiza este "parecido" del decurso histórico. Tal distinción presenta como comedia (en el estado de cosas del presente) lo que un día fue tragedia (en el pasado). Ahora bien: la caracterización del presente como comedia que reitera lo que un día fue tragedia nos pone en la pista de otra preferencia. Marx postula un tipo de crítica de lo realmente existente que pone el acento en la responsabilidad (básica y principal) del poder, de los de arriba (en este caso del despotismo prusiano de la época de Federico Guillermo).

Los pueblos callan

La crítica de Ruge a "lo alemán", a la "miseria alemana", asumía, en el ámbito sociopolítico, la generalidad del verso de Hölderlin (*los pueblos callan/ están adormecidos*), de modo que, al pasar del ámbito de lo literario al ámbito de lo político, el espíritu trágico-elegíaco se fija en la repercusión social universal, en todo el pueblo, de una política estatal intolerable para el conjunto de los ciudadanos que, sin embargo, no se atreven a elevar su voz. Ruge pone en presente el verso de Hölderlin que estaba en pasado y congela políticamente, por así decirlo, el deplorable cuadro del después de la batalla. Lo congela políticamente porque, desde este ángulo, desde el ángulo de lo político, *todavía* no ha habido batalla (el paisaje hölderliano era *el después* de *otra* batalla). En cambio, Marx describe el gobierno de Federico Guillermo como "la comedia del despotismo", luego califica el estado de cosas existente como una "arlequinada" y, finalmente, se inclina por otra metáfora política y por un cuadro (histórico) distinto al de la congelación del paisaje del después de la batalla.

La nave de los locos

La metáfora de la cual se sirve y el cuadro de aquel presente que quiere pintar Marx tienen más de renacentistas que de románticos; traen a la memoria del lector a Erasmo y a Sebastian Brant: "Tal vez" –escribe nuevamente Marx a Ruge– "pueda el Estado hacer bogar durante un tiempo, a favor del viento, una nave cargada de locos". La *nave de los locos* es, en este caso, la representación plástica del "mundo invertido" que fue aquella Alemania gobernada por Federico Guillermo; pero, antes o después, en opinión de Marx, incluso *la nave de los locos* acabará yendo también a su destino, porque ni los locos pueden creer durante tiempo en esta navegación que es, de hecho, una arlequinada. El destino de *la nave de los locos* era, para Marx, naturalmente, la revolución[82].

He aquí, pues, en síntesis, la diferencia: si Ruge congelaba en el presente histórico el cuadro elegíaco, lírico-épico, hölderliniano, del después de la batalla, triste y terrible, por la recuperación del espíritu helénico, Marx, por su parte, generalizaba ahí otro *topos*, el de *La nave de los locos* de Sebastian Brant, que había nacido en el siglo XVI para satirizar, en una línea erasmiana, el mundo académico oficial, un tópico que en Alemania había sido ya usado por Hegel y aplicado, de forma crítica, por Heine, en 1842, a la Prusia de su tiempo. La nave de los locos como mundo invertido, *die verkherte Welt* (también Fourier[83] usó la imagen en un contexto socio-crítico). Cuando aquella correspondencia de Marx con Ruge vio la luz, en 1844, en los *Anales franco-alemanes*, la marxiana nave de los locos aparece ya como equivalente del "mundo político de los animales" [polistische Tierwelt] o de un mundo de filisteos (en el sentido de Goethe: hombres que no quieren ir más allá del vivir y multiplicarse), de un mundo deshumanizado.

---

82. MEW I, 338, 340.

83. Sobre el socialista utópico francés, véase "Charles Fourier y los elementos positivos de la utopía". Prólogo del autor a su traducción de *El extravío de la razón*, Barcelona, Hipótesis-Grijalbo, 1974, pp. 5-34 (NE).

Dos formas distintas de entender la esperanza

Tal es el contexto en que hay que entender las palabras de Marx aquí reproducidas en el punto 1 como declaración de principios: crítica radical, antidogmática y sin contemplaciones de todo lo existente, sin asustarse de sus consecuencias. Y ésa es, según Marx la "filosofía crítica de nuestro tiempo". Si hay algo a lo que valga la pena llamar *marxismo* ese algo nació de este talante, como vio muy bien, por cierto, el poeta y dramaturgo Bertolt Brecht comentando la obra de Karl Korsch y como recordaba hace ya un par de décadas el marxólogo Maximilien Rubel.

Así pues, la discusión con Ruge pone de manifiesto: 1º una diferencia de talante que tal vez no se puede reducir a una simple diferencia de estados de ánimo, pero 2º también una diferencia en lo que respecta a los apoyos artístico-literarios para la argumentación política de la nueva tendencia crítica. Ruge se inclina hacia el uso de la poesía elegíaca para captar plásticamente la miseria alemana del momento; Marx prefiere a Goethe (para la caracterización del filisteísmo) y a Sebastian Brant recuperado por Heine (para satirizar el zoo de la alienación deshumanizadora, la nave de los locos en que se ha convertido el país). En esta que es una de las actas de nacimiento del socialismo moderno no se trata, pues, de la separación drástica y radical, en compartimentos estancos, entre el mundo de la política crítica y el mundo de la poesía, sino más bien de otra cosa: del peso relativo de dos formas del lenguaje poético para dos formas de crítica sociocultural que acabarán concretándose en dos políticas (en el más amplio sentido de la palabra).

No es casual el hecho de que esta misma polémica entre Marx y Ruge acabara desembocando en controversia sobre dos aspectos que son esenciales para la articulación de un lenguaje político contemporáneo con vocación crítica y racional: el problema del estilo en la crítica sociocultural y el problema de la caracterización de la esperanza en tiempos indigentes o menesterosos (que, dicho abreviadamente y con toda la cautela necesaria para estas cosas, son *todos los tiempos presentes vividos por el poeta o por el pensador lúcido*: de ahí, precisamente, la universalidad conmovedora del punto de vista expresado en su momento por Jorge Manrique).

En esta dirección creo que se puede argumentar (y no solo por

las fechas: también por la insistencia marxiana en generalizar sobre la "comedia" alemana en el marco de la "tragedia" del antiguo régimen) lo siguiente: que las diferencias entre Marx y Ruge, diferencias que inicialmente fueron de talante y de disposición, acabaron conduciendo a la ruptura porque en las preferencias de uno por Hölderlin y del otro por Goethe/Heine *estaban implicadas distintas formas de entender la esperanza* en tiempos considerados difíciles, en esos tiempos en los que, al parecer, está justificado que el poeta se pregunte para qué poetas y el moralista para qué políticos (¿acaso no hay que leer la obra del joven Marx como una crítica radical de la política, que sigue a la crítica de la ideología y precede a la crítica de la economía política?).

Esta distinta forma de entender la espera y la esperanza es lo que empuja, en seguida e inevitablemente, a una discusión sobre Historia, sobre filosofía de la historia, sobre la política y sobre el papel de la religión; a una discusión que seguramente no podía soportarse en aquel momento sin laceraciones, sin rupturas, porque los interlocutores (Ruge, Marx, Bauer, Feuerbach, Bakunin y los demás protagonistas de la correspondencia publicada por el primero en los *Anales franco-alemanes*) vivían en el marco de una concepción de la actividad política como coherencia cerrada, como parte explícita y declarada de una más general concepción del mundo o cosmovisión.

Cercano está el dios o rebelión en la nave de los locos

Si no estoy equivocado en este punto, la introducción marxiana de 1843 a *Zur Kritik der Hegelschen Rechsphilosophie* [Crítica a la filosofía del Derecho de Hegel] tiene que leerse también como un documento de esta discusión con Ruge sobre espera y esperanza, como una continuación de la polémica de Marx contra el pesimismo elegíaco. La congelación en el presente de la idea hölderliniana del pueblo callado y adormecido tiene que poner toda esperanza en algún regreso de los dioses para que los hombres alienados vuelvan también a su ser, a ser lo que un día fueron; esta esperanza elegíaca, ideal, supone, en última instancia, algún tipo de creencia religiosa, por metafórica que tal religiosidad sea en una edad moderna que ha conocido ilustración

y romanticismo. De hecho, ésta es la atmósfera de tenue religiosidad naturalista, nada agobiante por otra parte, que se respira en algunos de los grandes poemas de Hölderlin, empezando por los célebres y tantas veces citados versos de "Patmos": *Cercano está el dios/ y difícil es captarlo/ Pero donde hay peligro/ crece lo que nos salva*[84].

La rebelión en la nave de los locos supone, en cambio, una espera sin dioses, una esperanza activa en la que habrá de jugar un papel esencial la subjetividad del hombre que quiere volver a poner sobre sus pies el mundo ahora invertido de los animales políticos. Esta es una esperanza que, antes o después, brota de la desesperación; de la desesperación de hombres que se hacen sujetos de la historia no porque la Historia tenga sujetos *a priori* o porque éstos, como los "elegidos", hayan recibido mandato alguno, sino precisamente porque, al desesperarse, dejan de tratarse entre ellos como objetos, como meras mercancías, para convertirse en personas y actuar como tales. Teniendo en cuenta la diferencia mentada, se comprende mejor que la controversia político-filosófica entre pesimismo elegíaco y optimismo histórico acabe en una consideración acerca del vínculo existente entre política y religión en el mundo moderno. Pues en los tiempos difíciles solo suele haber dos tipos de tensión moral humana traducibles en formas de comportamiento capacitadas para manifestar en público el "sufriendo aquello que decir no puedo" (o sea: que el emperador está desnudo en plena plaza pública).

En la modernidad estos dos tipos de conducta se basan, a su vez, en dos tipos de creencias o de convicciones fuertemente sentidas por el individuo: creencia en los dioses que retornan o creencia en el sentido de la historia que se está haciendo. Tal vez tenga razón Mircea Eliade cuando dice que Marx recogió y continuó uno de los grandes mitos escatológicos del mundo asiático-mediterráneo, el del papel redentor del Justo cuyos sufrimientos están llamados a cambiar el estatuto ontológico del mundo[85]. Pero, si así fuera, una consideración histórí-

84. Los dos últimos versos fueron muy citados por Manuel Sacristán, también por el autor, en sus intervenciones de política de la ciencia de sus últimos años con esta traducción: de donde nace el peligro/ nace la salvación también (NE).

85. Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano.* Labor, Barcelona, 1992, p. 173.

co-crítica de la renovación del viejo mito está obligada a precisar que la otra creencia fuerte, la creencia en el sentido de una historia hecha por los propios hombres que no pueden ya soportar la desesperación, nació sin dioses y polemizando abiertamente no solo con la escatología sino con toda creencia religiosa, con la esperanza en el retorno de los dioses. Cosa que conviene recordar en estos otros tiempos menesterosos de ahora, en los cuales la cultura euroamericana está viviendo una nueva alianza entre el dogmatismo de las viejas iglesias (o de las nuevas sectas) con el fundamentalismo liberal laico para difuminar la diferencia entre aquellos dos tipos de convicciones fuertes que entran en la crítica de la contemporaneidad.

Crítica materialista de este valle de lágrimas

A este respecto tiene todo el valor de un síntoma el que en la continuación de su polémica con Ruge, o sea, en la *Introducción a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho* (1843), Marx haya considerado precisamente la crítica de la religión como el germen de la crítica de este valle de lágrimas. Marx interpretó la lectura del *Hyperion* propuesta por Ruge como un programa en el que la idea griega de la aceptación del destino histórico acaba fundiéndose con el concepto de resignación de origen cristiano. Y quiso oponer a este concreto resultado del encuentro entre culturas la crítica de la religión, por un lado, y la revitalización del espíritu prometeico, por otro.

Significativamente ése es también el momento de la definitiva inclinación de Marx por la poesía crítica y satírica de Heine. Esta inclinación tiene mucho que ver con el problema de la forma que ha adoptar la denuncia de la realidad existente. Pues el espíritu prometeico exige coherencia. Se explica, pues, que de la discusión sobre el talante se pase a la controversia sobre la concepción del mundo y de ésta al tema del estilo. Marx, que en 1843 había repetido una vez más aquello de que el estilo es la obra, publicó en París, en *Worwärts* (Adelante) dos glosas críticas contra Ruge. El tema de ellas es: qué ocurre cuando un escritor se concentra en el problema de refinar su estilo en lugar de pensar seriamente en lo que debe decir. Que se convierte en un pingo almido-

nado, viene a contestar el autor de la pregunta. Sabemos también qué es lo que molestaba a Marx del estilo de Ruge: que pierde la veracidad por amor a las antítesis estilísticas, por la búsqueda constante de una fraseología desenvuelta que se queda en vacía autocomplacencia[86]. Es evidente que Marx estaba buscando su propio estilo para la crítica política discutiendo la forma literaria del otro. A juzgar por lo que sabemos, lo encontró, de momento, fundiendo en su filosofar el lenguaje especulativo hegeliano con las potentes metáforas de Heine.

Tradición y revolución

Marx pudo leer a Hölderlin el año de la muerte de éste, en 1843. Probablemente no lo leyó. Es posible que no lo haya leído por el desagrado que le produjo la traducción política que hizo Ruge del *Hyperion*. También es posible otra explicación: que su optimismo histórico le haya hecho simplemente preferir a Heine. Todavía hay otro momento en que Marx pudo leer a Hölderlin: hacia 1857, cuando trabajaba en el esbozo de la introducción a la *Contribución a la crítica de la economía política*. En ese contexto se pregunta Marx sobre la relación entre literatura y fenómenos sociales y dedica una página célebre al arte griego y el presente. Como ha señalado Prawer, el paralelismo entre un precedente período artístico y la "infancia" o la "juventud" de la humanidad tiene tras de sí una larga historia que va de Platón a Hölderlin. Está documentada la influencia que pudo tener la *Estética* de T.H. Vischer sobre ese paso, pero no la de Hölderlin. Quizás haya sido la preferencia de Marx por Heine sobre Hölderlin lo que le haya llevado a la afirmación de que los griegos del período áureo eran "niños normales" (Heine había establecido tres años antes una comparación entre griegos y hebreos como "jóvenes" y "adultos" respectivamente). Hay un acuerdo generalizado entre los críticos en que ese fragmento no es de los más afortunados de Marx. También él debía saberlo, puesto que se quedó en una reflexión inconclusa para un texto de metodología general que no quiso publicar.

86. MEW I , 405.

En cualquier caso, no hay indicios de que Marx quisiera establecer líneas de demarcación muy definidas entre lenguaje literario, lenguaje filosófico y lenguaje científico. Más bien al contrario: siempre aspiró a la exposición en forma artística (arquitectónica, se ha dicho) y su obra económica está plagada de metáforas tomadas en préstamo a los clásicos de la poesía, de la narrativa y de la dramaturgia. Marx fue más literato que la mayoría de los científicos sociales contemporáneos suyos. No es, pues, el cientificismo de los marxismos posteriores lo que hay que discutir aquí. Lo interesante, desde mi punto de vista, es volver ahora a la reflexión de Thomas Mann, al anunciado segundo corte de "Cultura y socialismo".

Aquella reflexión acababa así:

> [...] El día en que Karl Marx lea a Friedrich Hölderlin, ocasión que, por lo demás, *está en trance de producirse. Olvidaba añadir que un conocimiento unilateral, en sentido único, también resultaría estéril*.[87]

¿Contemporáneos?

La primera de las dos afirmaciones aquí contenidas (a saber, que la ocasión para que Marx lea a Hölderlin está a punto de producirse en la Alemania de 1928) obliga, leída desde nuestra situación de ahora, a llamar la atención sobre la importancia de la contextualización histórica de los programas político-culturales. Pero no solo sobre ella. También sobre la ilusión que se esconde bajo la palabra "contemporaneidad". Preocupaciones, iniciativas y movimientos socioculturales que se expresan simultáneamente, en un mismo momento histórico, no son, sin embargo, contemporáneos en otro sentido: unos enlazan, o tienden a enlazar con anhelos de tal o cual período histórico anterior; otros responden a la presión, inmediata e inevitable, del hombre pobre en necesidades que todavía no ha comenzado su historia propiamente dicha. A medida que la palabra "mundo" cubre de hecho lo vivido en

87. Thomas Mann, *El artista y la sociedad*. Traducción de María José Sobejano. Guadarrama, Madrid, 1975, p. 206.

los cincos continentes crece la consciencia de la ilusión que es nuestra "contemporaneidad".

La segunda afirmación de Mann está implicando que, para hacer fructífera la alianza entre conservación cultural y revolución social, *no basta con que Marx lea a Hölderlin, porque eso sería unilateral, sino que hace falta también que Hölderlin lea a Marx*. De ambas afirmaciones hay que decir en seguida que hasta ahora han resultado históricamente fallidas. La primera quedó impedida por el triunfo del nacional-socialismo en Alemania, el cual manipuló la poesía de Hölderlin y quemó las obras de Karl Marx. La segunda afirmación quedó tan olvidada que ni siquiera suele aparecer ya en los intentos bienintencionados de prolongar el discurso de Thomas Mann. ¿Acaso porque se supone que los poetas no tienen necesidad de leer a los científicos sociales? ¿O porque se sospecha tal vez que Hölderlin no tendría nada que aprender de Marx?

Marx lee a Hölderlin con los ojos de Lukács

Lo que se impuso en Alemania en los años que siguieron a aquel deseo de Thomas Mann no fue precisamente una hipotética lectura de Hölderlin con ojos marxistas sino todo lo contrario: una recuperación que habría de oscilar entre la manipulación pura y simple del poeta por el nacional-socialismo y el forzamiento, tan inteligente como sugestivo, de la atmósfera místico-religiosa de los grandes poemas hölderlianos por el "pensamiento esencial" y etimologizante de Martin Heidegger.

Se podría decir, quizás, que lo más parecido al programa político-cultural de Thomas Mann fue la lectura que György Lukács hizo del *Hyperion* en 1934[88]. Pero aquella lectura fue (y sigue siendo) un cabo suelto –y, a lo que parece, perdido– de la reflexión marxista de los años 30. Lukács presentaba la respuesta de Marx a Ruge a propósito de *Hyperion* como si aquél hubiera estado realmente más cerca del espíritu de Hölderlin que éste. Para Lukács, Hölderlin es "uno de los poetas elegíacos más profundos" y "el más puro de todos los

88. Puede verse en *Goethe y su época*. Traducción de Manuel Sacristán. Grijalbo, Barcelona, 1968.

tiempos"; pero su "luto elegíaco" no es jeremíada ni solo trágica resignación desesperada por el fracaso de la vida personal, no es "lloriqueo lírico subjetivo, sino acusación patética y heroica *contra la época*". La vena polémica de Lukács (quien en este contexto se estaba enfrentando a las manipulaciones reaccionarias de Hölderlin) le lleva a afirmar la proximidad de la elegía hölderliana al punto de vista crítico de Marx por el procedimiento de subrayar que el poeta, a diferencia de otros intelectuales alemanes contemporáneos suyos, siguió siempre fiel al viejo ideal revolucionario de la democracia de la polis y que, por eso, precisamente, se estrelló contra una realidad en la que no cabían ya tales ideales ni siquiera en el plano teórico o filosófico.

Sin duda, esta apreciación polémica es exagerada. Pero hay un punto en la argumentación de aquel Lukács polémico de 1934 que conviene recuperar. Pienso en su contextualización de la lírica elegíaca de Hölderlin, de su "luto elegíaco", sin separar en la intencionalidad del poeta lo individual de lo colectivo, lo privado de lo público[89]. Así, pues, cuando Marx lee a Hölderlin con los ojos que le presta Lukács lo que ve en *Hyperion* es un clasicismo romántico que, aunque polémico y discutible, no resulta anacrónico, como tantas otras lecturas de Hölderlin, para el historiador de las ideas: un clasicismo romántico muy anterior, en cualquier caso, a la dicotomía radical, fin-de-siglo, entre el compromiso social o público del escritor y la huida estética hacia el castillo interior, hacia el Castillo de Axël d'Auërsperg, el héroe de Villiers de l'Isle-Adam:

> [...] Vivre? Non.– Notre existence est remplie, –et sa coupe déborde! –Quel sablier comptera les heures de cette nuit! L´avenir? [...] La qualité de notre espoir ne nous permet plus la Terre. Que demander, sinon de päles reflets de tels instants, à cette misérable étoile, où s´attarde notre mélancolie? [...] Nous avons détruit, dans nos étranges coeurs, l'amour de la vie –et c'est bien en realité que nous sommes devenus nos ämes! Accepter, désormais, de vivre, ne serait plus qu´un sacrilège envers nous-mèmes. Vivre? Les serviteurs feront cela pour nous [...][90]

---

89. "El Hyperión de Hölderlin", en *Goethe y su época,* cit., 231-235.

90. *Axël*. Editions Plasma, París, 1980; la dicotomía que aquí establezco procede de Wilson en su ensayo sobre el simbolismo: *El castillo de Axel*. Traducción castellana:

Reconstruimos la historia desde los problemas y preocupaciones de un presente, de nuestro presente. También la historia de las ideas. También la historia de la elegía. También la historia de las controversias entre el optimismo histórico y el pesimismo elegíaco. La repetida inadvertencia de este hecho elemental, o la falta de consciencia sobre el mismo, conduce una y otra vez a la ilusión de que la Historia ha refutado esto o aquello, ya sea el optimismo histórico, ya el pesimismo elegíaco. Pero ¿qué historia es la que refuta y desde qué presente? ¿La historia europea de 1848, la de 1871, la de 1883, la 1914, la de 1917, la de 1923, la de 1928, la de 1936, la de 1945, la de 1956, la de 1968, la de 1977, la de 1990 o la de 1994?

En justa reciprocidad

"Olvidaba añadir que un conocimiento unilateral también resultaría estéril...". En justa reciprocidad, Hölderlin debería leer a Marx. Creo que ahí está la clave. Y no solo para los alemanes. Para los europeos en general. Hoy sabemos que la lectura unilateral de la poesía de Hölderlin, por su olvido de la historia, por su elitismo, por su volcarse exclusivamente hacia el cultivo estético de la individualidad, por su forma de enlazar sin mediaciones con un pasado idealizado, sin atreverse a mirar con compasión la plétora miserable que es el presente, ha resultado, en efecto, tan estéril como la forzada y unilateral conversión en dogma de la palabra crítica de aquel hombre cuya máxima fue *De omnibus dubitandis*[91].

Planeta, Barcelona ["[...] ¿Vivir? No.– ¡Nuestra existencia está llena, y su copa rebosa! –¡Qué reloj de arena contará las horas de esta noche! ¿El futuro? [...] La calidad de nuestra esperanza ya no nos permite la Tierra. ¿Qué pedir, sino pálidos reflejos de tales instantes, a esta estrella miserable, donde perdura nuestra melancolía? [...] Hemos destruido, en nuestros extraños corazones, el amor a la vida, ¡y es cierto que *en realidad* nos hemos convertido en nuestras almas! Aceptar, de ahora en adelante, vivir no sería más que un sacrilegio contra nosotros mismos. ¿Vivir? Los sirvientes harán eso por nosotros [...]" (NE, con la ayuda del profesor Miguel Candel)].

91. "Hay que dudar de todo", el *motto* preferido por Marx. Las "Confesiones" eran cuestionarios muy populares en la Inglaterra victoriana donde participaban amigos y parientes. Se han conservado varias versiones de las "Confesiones" de la fami-

El cerdo *suelto* del rebaño de Epicuro difícilmente logrará en un mundo dividido la plenitud del desarrollo omnilateral humano.

No querría concluir proponiendo la ambigua y bienintencionada generalidad según la cual el poeta debería leer al filósofo crítico de la política o al científico social que no quiere reconciliarse con una realidad miserable. Hablando de Marx y de Hölderlin se puede concretar un poco más. Y concretar pensando en la crisis cultural de este fin de siglo. Cuando Marx lea a Hölderlin y Hölderlin a Marx, más allá de las propuestas de Mann y de Lukács, se abrirá un nuevo discurso sobre algunos ámbitos que siguen pareciendo esenciales para el hombre de hoy.

Este discurso versará, en primer lugar, sobre las nuevas posibilidades de articular la alianza entre conservación cultural y revolución social (Enrico Berlinguer y Pier Paolo Pasolini, desde ángulos distintos, hicieron no hace muchos años propuestas interesantes en este sentido). En segundo lugar, sobre la superación de la forma actual de la división social, clasista, del trabajo: la compartida aspiración a la plenitud del desarrollo omnilateral humano solo puede plantearse en serio hoy en día sabiendo que hay todavía algo peor que la explotación capitalista clásica del trabajo humano y que este algo peor, históricamente determinado, es no ser ya *ni siquiera* objetos de la explotación, el que millones de hombres y mujeres queden reducidos, como está ocurriendo en distintas partes del mundo, a la sola y animalesca reproducción en el umbral de las hambrunas. (No puedo ver plenitud y armonía de personas donde los hijos de los hijos de los mismos y las mismas siguen limpiando, sin rotación ni cambio, la pocilga de los otros hijos de los hijos ricos). En tercer lugar, sobre las nuevas formas de alienación del ser humano: sobre el trabajo alienado (que amenaza con dividir nuestras sociedades entre el hombre mecánico y el siervo voluntario) y sobre el ocio alienado (que está poniendo fin a las ilusiones que un día pusimos en los efectos benéficos de ese plus de consciencia que había de venir de la liberación de las manos). Y, por último, sobre la forma del discurso político emancipador en una sociedad que empieza

---

lia Marx. La "confesión" marxiana completa puede verse en David McLellan, *Karl Marx, su vida y sus ideas*, Crítica, Barcelona, 1977, pp. 525-526, una biografía muy del gusto de FFB (NE).

a autodenominarse mediática sin tener apenas control de los grandes medios de comunicación de masas y de inducción de los hábitos y consumos mayoritarios.

Hace un siglo la respuesta pertinente desde abajo a la persistente pregunta de *qué hacer* parecía muy simple: un periódico; un periódico alternativo que diga la verdad que no se dice desde lo alto. Hoy, cuando los de abajo no tienen (ni aquí ni en casi ningún sitio) *ni un periódico*, aquella respuesta simple nos parece, paradójicamente, ingenua. Esa paradoja (¿y si lo difícil fuera realmente lo simple, como quería Brecht?) indica con precisión dónde estamos, cuál es nuestro tiempo histórico. Y de ella brota el pesimismo: Hölderlin leído por Ruge. Pero hay voces que se alzan para proponer un replanteamiento del viejo problema, para dar luz nueva a la llama de siempre.

Quisiera terminar, si me lo permiten, con una de esas voces limpias y claras: la de un viejo marxista, crítico de arte, narrador, guionista de cine y poeta llamado John Berger[92].

En un hermoso ensayo dedicado a Leopardi, al Giacomo Leopardi que nos interroga sobre "ese punto ácido en el tiempo al que llamaban vida", John Berger imagina una lectura marxista de aquel hermano de Hölderlin que fue el autor de *Zibaldone*, de los *Canti* y de las *Operette morali*. Esta lectura sugiere una vía de superación de la vieja antinomia que enfrenta optimismo histórico progresista y pesimismo elegíaco conservador. La clave de tal sugerencia está en una pregunta que seguramente muchos nos hemos hecho en algún momento: ¿por qué siguen dando ánimos las negras páginas de Leopardi? He aquí la respuesta: porque, a pesar del carácter desolado de estas páginas que perciben la vida, nuestra vida, como un punto ácido en el tiempo, ellas participan en la producción del mundo. Y cuando uno se mete en un proceso productivo –concluye Berger– "el pesimismo total se vuelve improbable". Aclaración para progresistas ingenuos:

> Esto no tiene nada que ver con la dignidad del trabajo o con cualquier otro disparate de este tipo: *con lo que tiene que ver es con la natu-*

92. Uno de los referentes marxistas, políticos y literarios más importantes y decisivos del autor (NE).

> *raleza de la energía física y psíquica de los seres humanos* [...] El acto de participar en la producción del mundo, aun cuando el acto concreto parezca absurdo en sí mismo, crea la perspectiva imaginativa de una producción potencial y más deseada.[93]

Se decía antaño: la pizarra bien negra para que destaque sobre ella el blanco de la tiza con que hay que pintar la alternativa.

93. *El sentido de la vista*. Traducción de Pilar Vázquez Álvarez. Alianza Editorial. Madrid, 1990, pp. 253-255.

7

Muerte del viejo marxismo y resurrección del difunto el día menos pensado del siglo XXI[94]

Decía Bertolt Brecht, allá por los años treinta, que el problema del marxismo es la gran cantidad de libros que se han escrito sobre el tema sin conocimiento de causa y, sobre todo, olvidando la inspiración crítica de la obra de Karl Marx. Tenía razón Brecht. Ahora, a finales del siglo XX, habría que decir que el problema del marxismo en este siglo ha sido en realidad la gran cantidad de adolescentes petulantes que un día se llamaron marxistas y que, al hacerse mayores, atribuyeron a Marx las propias tontunas de un día. De este modo el pobre Marx ha tenido que cargar, como si fueran cosas propias, con el mayor fardo de bobadas e incoherencias que conoce la historia de la Humanidad.

Estaba escribiendo esto cuando apareció alguien para no dejarme mentir, ni siquiera exagerar: Jorge M. Reverte en *El País* del 30 de agosto [de 1994]. Reverte se cae del burro (del que viene cayéndose desde hace años, ciertamente) y descubre, a finales del siglo XX, que no es verdad que la derecha política no tenga pensamiento. Pues bien: en vez de comunicar al lector que el modesto periodista ha vivido en Babia hasta los cincuenta años (cosa comprensible y disculpable: a muchas personas les ocurre), echa la culpa de ese error a "la tradición marxista totalizadora". He aquí, una vez más, el gran responsable (esta vez de la tontuna de Reverte): "Unos cálculos matemáticos mal hechos por el padre de la teoría del valor, Carlos Marx". No hay aquí espa-

94. Fechado el 30 de agosto de 1994, fue publicado en Colectivos de estudios marxistas (coord.), *Marxismo y sociedad. Propuestas para un debate*, Sevilla, Muñoz Moya y Montraveta Editores, 1995, pp. 245-250. Posteriormente en una revista salvadoreña (NE).

cio para demostrar, por la vía matemática requerida, que Marx nunca creyó esa memez pseudoprogresista de que la derecha no tiene pensamiento y que tal memez fue, precisamente, la creencia principal de la mayoría de los marxistas de catecismo que he conocido, aquí y fuera de aquí, entre los años sesenta y los años setenta. Pido al lector, por tanto, que me crea bajo palabra. La filología para otro día. A cambio les daré un consejo: lean a Marx, no hagan como Reverte y los demás; los sucedáneos suelen ser peores.

Pero ha habido, en el marxismo, errores y crímenes. Sin duda. Los errores cometidos por los hombres del siglo XX en nombre del comunismo marxista son muchos. Se han contando tantas veces que el número de los recuentos duplica ya el número de los errores. Yo mismo los he contando otras veces[95]. Por tanto, no me detendré ahora a contar errores una vez más.

Los crímenes cometidos por tiranos del siglo XX en nombre del comunismo marxista son también muchos. Y mucho más importantes que los errores políticos. También éstos han sido contados muchas veces. Pero de los crímenes cometidos en nombre de los grandes ideales conviene no olvidarse nunca si se quiere seguir haciendo política. El olvido de los crímenes cometidos en nombre de los grandes ideales, sobre todo cuando estos ideales son los nuestros, convierte la política en niñería o en insulto a los demás.

Y hay que salir de eso. Contra lo que cree mucha gente, la política puede ser una actividad seria y sana. Siempre que se conserven los ideales sin vivir en Babia. Pues bien, para salir del ámbito de la política contada a los niños hay que decir: de la misma manera que el cristianismo no se ha acabado por el hecho de que el general Pinochet liquidara en su nombre la democracia en Chile, ni se ha acabado el liberalismo por el hecho de que tantos liberales hayan asesinado a tantos socialistas desde la Comuna de París, ni se ha acabado el pacifismo por el hecho de que en su nombre hayan sido declaradas la mayoría de las guerras de los últimos tiempos, ni se acabará mañana el ecologismo por el hecho de que en su nombre se empiece a manipular conciencias

95. Sobre este punto, puede verse la "Carta de la Redacción" del número 16-17 de *mientras tanto*, agosto-noviembre de 1983, pp. 5-7 (NE).

en este fin de siglo, así tampoco hay que dar por terminada la historia del comunismo marxista por el hecho, indiscutible, de que Stalin y los suyos hayan condenado a la muerte a tantos comunistas como Hitler.

Esta dura verdad sirve para explicar, sin más consideraciones, el éxito de ventas del libro más reeditado en nuestra época: *Fui marxista y comunista*. Anónimo del siglo XX. Pero además del marxismo del poder y de la autoridad hubo en el siglo XX el marxismo del ideal libertario y de la resistencia. No sabemos lo que hubiera sido de nosotros y de los otros sin este otro marxismo en la época de Mussolini; o en la época de Hitler; o en la época de Salazar y Franco. O en la época de Pilar Careaga[96]. Sugiero una comparación histórica.

En el siglo XVI entre Fernando Valdés y sus inquisidores de una parte y los protestantes intolerantes de otra quemaron y humillaron a tantos cristianos como llegaron a degollar los turcos; y, sin embargo, ahí está el cristianismo, tan vivo, en lo que se llama posmodernidad finisecular. Eso sí, está ahí dividido en dos (como lo estaba ya en el siglo XVI): el cristianismo de la justificación y conservación de los poderes existentes y el cristianismo de la resistencia en favor de los pobres y desheredados; el cristianismo de Woytila y el cristianismo de los filósofos de la liberación, de L. Boff y los otros. Supongo que algo así va a ocurrir con el comunismo moderno, con el comunismo marxista. Y que hay que prever, por tanto, su resurrección para el día menos pensado del siglo XXI.

Lo supongo, porque tampoco el argumento, ampliamente difundido, sobre la bondad comparativa del capitalismo en lo económico me parece concluyente. Aquel sistema que se presentó a sí mismo al mundo con el nombre de socialismo "real" no ha acabado con todas las desigualdades sociales existentes antes de que la revolución llegara a la parte del mundo a la que llegó. Ciertamente. Por su parte, la ideología sin nombre, la ideología que no se atreve a presentarse al mundo con el nombre de capitalismo, ha producido dos cosas muy contradictorias: mucha riqueza para unos pocos (cuyo número ha au-

96. Alcaldesa franquista de Bilbao desde 1969 a 1975, la primera ingeniera española titulada. Fue miembro de Renovación Española y de la FET y de las JONS. Participó en la fundación de Fuerza Nueva, un partido violento de extrema derecha dirigido por el notario Blas Piñar muy activo en los primeros años de la transición política (NE).

mentado, sin duda, en la parte rica del planeta) y muchísima pobreza para la mayoría (cuyo número ha aumentado aún más desde que el capitalismo existe en América, Asia, Africa y Europa). Dejemos también para otro día el recuento comparado del número de los proletarios que había en el mundo en la época de Marx y hoy mismo. Solo diré: poner a los otros otro nombre (o sea, en este caso, no llamarlos proletarios) ha sido siempre la primera letra del alfabeto político del poder. Los pingos almidonados[97] (que colaboran con el Poder en la tarea de cambiar el significado de las palabras) suelen afirmar que la Historia ha demostrado el fracaso del socialismo marxista y que, por tanto, éste está acabado. Pero con la Historia hay que andarse con cuidado. Por ejemplo, lo del carácter demostrativo de la Historia es, si bien se mira, otra bobada del mismo calibre que la afirmación de que la derecha no tiene pensamiento o que hay una matemática del valor. Ilusiones del pobre señor...

Hablando con propiedad, que es como hay que intentar hablar, la Historia no demuestra nada. Demostrar, demostrar solo demuestran los matemáticos y los lógicos: las ciencias formales. La Historia es otra cosa: unas veces es una madre que trata a todos sus hijos por igual; otras veces una madrastra que hace discriminaciones injustas; y, en ocasiones, es incluso una tierna abuela que da lo mejor de lo que tiene a los recién llegados. El marxista Engels pensaba que más bien lo segundo. Y el pensador ruso más apreciado por el marxista Marx, Chernichevski, creyó en lo de la Historia = abuela. Tanto lo creyó que el marxista Marx, ya viejo y de vuelta de sus tontunas progresistas anteriores, se pasó también a esta creencia (tal vez porque en su caso no había otro Marx al que echar la culpa de los efectos del sarampión).

En fin, la Historia, cuando se la estudia mucho, con mucha dedicación y sin prejuicios, es, a lo sumo, un pariente de la Humanidad sugeridor de argumentos plausibles. Nada más que eso, creo yo. Lo cual ya es mucho para los pingos almidonados que un día declaran el fin de la historia y al siguiente, con el mismo énfasis, el comienzo de la barbarie.

---

97. Expresión gramsciana muy del gusto del autor (NE).

Quisiera aclarar a los amigos de otras convicciones menos racionalistas que esta suposición mía no incluye una resurrección del padre fundador al tercer año después de la derrota, ni tampoco una resurrección del tipo de la del ave Fénix. No creo en esas cosas: ni en los hombres que se hacen dioses ni en las aves que resurgen de las cenizas. Para que el marxismo renazca los aficionados a Marx (que al mismo tiempo sean sensibles a la persistencia de la desigualdad social, del mal que son las guerras, de la injusticia que conlleva el capitalismo, de la depredación de la naturaleza en nombre del beneficio privado, de la alienación de los trabajadores y de los sin trabajo, de la discriminación de las mujeres, y de tantos otros horrores posmodernos) antes tendrán que aceptar: 1) que ha habido y hay varios marxismos y que alguno de ellos no solo es inservible, sino despreciable; 2) que, como al cristianismo en el siglo XVI, al marxismo le está haciendo falta una buena reforma (en el sentido laico); 3) que el mundo que hoy hay que cambiar no es solo Europa, como cuando vivía Marx (o mejor: como creía el propio Marx), sino los cinco continentes del planeta Tierra, por lo que los sujetos susceptibles de intervenir en el cambio, e interesados en él, no son solo los trabajadores de las zonas industrializadas sino la gran mayoría de los excluidos y desheredados de este mundo nuestro.

Mi supuesto es que el marxismo que queda no es una ciencia sino una filosofía moral. Con esta filosofía moral se encontrarán de nuevo las mujeres del mundo que reflexionen sobre la persistencia histórica de la discriminación sexual; las mujeres y varones del mundo que piensen en las causas sociohistóricas de la crisis ecológica; los jóvenes, mujeres y varones del mundo que se pregunten por la persistencia del hambre y de las guerras en la época de la plétora miserable: las gentes sensibles, en suma, que decidan hacer frente a la alienación universal del final del siglo XX. Muchos de los hombres insumisos y de las mujeres resistentes que hoy buscan su propia identidad acabarán encontrándose con el marxismo como filosofía moral. El día menos pensado del siglo XXI.

Probablemente entonces el viejo marxismo no sea ya la única creencia fuerte o tradición liberadora para los insumisos convencidos de la necesidad de la revolución mundial. Pero una cosa parece segura: las nuevas creencias que entonces broten de las aspiraciones y necesidades de las gentes de abajo para enlazar con la moderna tradición

liberadora dialogarán con el viejo marxismo. Por una razón sencilla: porque en estos años, entre tanto pensamiento voluntariamente débil, tanto movimiento social de un solo asunto, tanta soberbia cientificista y tanto irracionalismo compensatorio, no ha brotado todavía otro pensamiento que tenga, como lo tuvo el viejo marxismo, la fuerza de las creencias populares. Ha habido y hay, desde luego, otras teorías mejores y más finas en el análisis de aspectos parciales de la civilización del capitalismo, pero ninguna otra ha logrado hasta ahora juntar vocación analítica, espíritu crítico y voluntad de emancipación en favor de los explotados y oprimidos.

8

Para leer el *Manifiesto comunista*[98]

I

El *Manifiesto comunista* es un texto de carácter excepcional: por su brevedad; porque inauguraba un género nuevo en la filosofía política al juntar consideración histórica, análisis sociológico y perspectiva política con la defensa explícita de los intereses de una clase social, el proletariado industrial, que por entonces no tenía en Europa casi nada; por lo que en su momento representó en el conjunto de la obra de Marx y Engels; por lo que ha significado para el movimiento obrero organizado en los cinco continentes; por el hecho de haber sido traducido repetidamente a todas las lenguas y en todos los países; por la gran audiencia que ha alcanzado a lo largo de siglo y medio.

Pocas veces en la historia de las ideas se habrá dicho tanto en favor de los de abajo, de los explotados y oprimidos, en tan poco espacio. Si el viejo refrán dice verdad, el *Manifiesto comunista* es dos veces bueno: solo veintitrés páginas (en la edición alemana original) para tratar uno de los asuntos que más permanentemente ha conmovido a aquella parte de la humanidad preocupada por el mal social en el mundo moderno: el de las causas de la desigualdad social y la lucha de clases.

Pues bien: el viejo dicho debe decir *con verdad*, puesto que el *Manifiesto comunista* ha sido, con la Biblia, el escrito que más traducciones y reimpresiones ha merecido en los últimos ciento cincuenta años. El mismo año (1848) en que apareció la edición original alemana el *Manifiesto* se había traducido ya al francés, al polaco, al italiano, al danés, al

98. Prólogo a la edición castellana del *Manifiesto* publicada por la editorial El Viejo Topo en 1997. El texto de FFB está fechado en marzo de 1997 (NE).

flamenco y al sueco; en 1850 fue publicado por primera vez en inglés; en la década siguiente apareció la primera traducción en ruso, hecha por Bakunin. La primera traducción castellana se publicó en *La emancipación* de Madrid, en 1871. En 1930 apareció la primera traducción al catalán. Las traducciones al gallego y al euskera son más recientes.

II

La historia de las formas y circunstancias en que ha sido leído el *Manifiesto comunista* desde 1848 hasta nuestros días, de los lugares insólitos por los que circularon sus páginas y de las biografías de algunos de sus lectores eminentes se entrecruza con la historia del romanticismo contemporáneo y ella sola daría material más que suficiente para ampliar todos los géneros de la literatura, incluyendo todo transversalismo entre géneros: desde la comedia a la tragedia, desde el ensayo al drama y desde la lírica al esperpento.

Lector egregio hubo, en tiempos de entreguerras, cuando los de abajo se proponían asaltar los cielos de la igualdad, al que ocupó la ocurrencia de poner el *Manifiesto* en verso. La idea, explorada por Bertolt Brecht, no llegó a cuajar del todo. Pero no era descabellada. Tradicionalmente la poesía ha fijado el recuerdo de una colectividad, contribuye a reforzar la memoria de las creencias compartidas. Y hasta es posible que ésa, o la forma dramática, sean precisamente las más adecuadas para hacer llegar las ideas del *Manifiesto* a los jóvenes posmodernos de la cultura europea, a las gentes que solo han conocido ya la lucha entre las clases como algo latente o como ambigua pugna en la que los antiguos luchadores decimonónicos siguen reconociéndose mutuamente como adversarios al tiempo que se atraen con cierto erotismo de viejos mientras desvían, ambos, la mirada hacia el otro mundo: hacia el mundo de la dependencia absoluta, de la esclavitud renovada y del estar-por-debajo-del-umbral-de-la-explotación del asalariado moderno.

A diferencia del Libro de los Libros (y a diferencia también de otras obras de Marx y de Engels, más científicas o más enrevesadas), la lectura del *Manifiesto comunista* no necesita intérpretes, glosadores,

exégetas o sacerdotes que hagan de intermediarios entre el texto y el pueblo lector, entre los cultos autores que lo escribieron y las gentes a quienes va dirigido el mensaje. El *Manifiesto* es la expresión anticipada de una intuición muchísimas veces repetida por los trabajadores en un canto que todavía se canta, el de La Internacional: "Ni dioses, ni reyes, ni tribunos. No hay supremo salvador". Una de las ideas centrales contenidas en la parte del *Manifiesto* que trata del socialismo como movimiento es que los de abajo tienen que liberarse a sí mismos autoorganizándose políticamente.

El reconocimiento de este punto obligará siempre, a quien pretende prologar o introducir esta obra de Marx y Engels, a preguntarse qué hace él aquí si no ha de ser cura laico o pedante glosador del texto. Decir al amable lector que se encuentra ante un texto excepcional en la historia de las ideas es ya una obviedad. Sugerir, como se ha hecho tantas veces, que el sentido de la lectura del *Manifiesto* es abrir al lector apasionado la puerta de la afiliación comprometida en el partido comunista, puesto que de eso se trataba precisamente en origen, sería ahora una temeridad. Sin ninguna duda.

Y esto no solo por el descrédito actual de los partidos comunistas: pues ser minoritario en este mundo, como en el de Marx y en tantos otros mundos, no implica nada en particular sobre la moralidad de quien tal opción elige, y si lo implica es más bien, creo yo, en positivo. Hay otra razón para evitar esa temeridad al prologar ahora el *Manifiesto comunista*. Es una razón histórica cuyo desconocimiento ha hecho mucho daño a los lectores apasionados del texto, a saber: que el principal autor de este manifiesto del partido comunista rompió muy pronto con los promotores del partido por sectarios y no tendría ya en su vida partido propiamente dicho en el que actuar con tranquilidad de espíritu. Él, que propugnó siempre, como algo indispensable para la emancipación, la organización política de los trabajadores, solo se sintió a gusto, y relativamente, en una asociación, la Internacional, que fue algo más, mucho más, que un partido político en sentido estricto: un movimiento político-social heterogéneo y plural con corrientes internas muy diferenciadas.

Descartados, pues, el papel de exégeta, el papel de mediador y el papel de captador de prosélitos, le queda a uno, en esta función, otra

cosa más modesta por hacer: informar para contextualizar el texto en la historia de las ideas y tratar de razonar por qué, a pesar de todos los pesares, aún vale la pena, todavía hoy, leer o, en su caso, releer, el *Manifiesto* ciento cincuenta años después de su publicación y en un momento en el que se ha hecho difícil encontrar en librerías una traducción asequible.

Este razonar el interés de la lectura del clásico puede hacerse de dos maneras igualmente válidas, en mi opinión. La primera consistiría en distanciarse lo más posible del texto y considerar el *Manifiesto* como uno más de los libros que han configurado el canon de la filosofía política europea para tratarlo como se suele tratar académicamente a los clásicos: con rigor filológico, espíritu comparativo y atención preferente al momento histórico en que la obra fue escrita. Como se trata a Maquiavelo, a Hobbes, a Montesquieu o a Tocqueville. La segunda manera de razonar ese interés actual, sin despreciar la primera, consiste en leer al clásico en el marco de la tradición liberadora que él mismo ha inaugurado, haciendo propios, por tanto, las preocupaciones y el punto de vista de Marx y de Engels en una situación ya muy cambiada respecto del momento histórico en que ellos escribían. Sé que esta otra manera de ver la cosa no está de moda y que ir contra las modas es como afiliarse a la Compañía de la Soledad; pero también sé, por Leopardi, que la moda, por efímera, es hermana de la muerte.

III

En la tradición que Marx y Engels inauguraban con el *Manifiesto* el primer paso para la liberación de los de abajo, de los explotados y oprimidos, es tener conciencia; tener conciencia de lo que se ha sido y de lo que se es. Tener conciencia significa saber situarse en la historia de la humanidad y en su presente. Hasta 1847, hasta que se escribió el *Manifiesto*, la literatura política que los intelectuales cultos, humanitarios o compasivos, habían producido en favor de las pobres gentes osciló entre la profecía, el mesianismo, la utopía y el sarcasmo crítico a costa de los de arriba, de las clases dominantes. La idea misma de una sociedad de hombres socialmente iguales y libres se identificaba con un pasado

idealizado, anterior a la existencia misma de la propiedad privada, con lo que se llamó la "edad dorada", o bien se concluía, como en el caso de la utopía de Thomas More, con alguna broma irónica, como diciendo: "He aquí lo mejor, pero como eso no es realizable entre nosotros, tomémonos unas copas mientras tanto, y esperemos". Thomas More murió asesinado por el poder de su tiempo. Otros dijeron: "Vendrán tiempos mejores en que los viejos y repetidos anhelos de los pobres y expoliados se verán por fin satisfechos". Pero esos tiempos pasaron, el viejo régimen de la monarquía absolutista cayó y los nuevos pobres solo vieron repetida la eterna esperanza.

Eran, aquéllos, libros admirables que los de arriba, los que mandaban y los que mandan, pueden leer hoy casi siempre sin turbación. Pasado el tiempo en que fueron escritos, y limadas sus aristas críticas, pueden ser leídos desde el Olimpo incluso con delectación y placer estético. Los profesores pusieron en los pies de sus páginas notas cultas y convenientes, y ahora algunos de estos libros pueden ser comprensiblemente entendidos incluso como lo contrario de lo que sus autores pretendían decir a sus contemporáneos.

No así el *Manifiesto comunista*.

De las muchas ediciones que pueden hallarse, aunque no en las librerías, sí, al menos, en nuestras bibliotecas, ninguna cuenta, que yo sepa, con ese tipo de notas que embalsaman para siempre a un clásico. Hay ediciones mejores y peores, dogmáticas y científicas, eruditas y combativas, pero no embalsamatorias. Por lo demás, no deja de ser significativo el que las editoriales grandes –y esto es sintomático– no tengan ahora mismo, en España, entre sus clásicos una edición del *Manifiesto* disponible. Y si alguna lo tiene hace tiempo que lo descatalogó. El editor grande tal vez argumente: ¿y quién va a leer hoy en día el *Manifiesto comunista* después de la caída del comunismo[99]?

---

99. El autor, recuérdese, escribe en 1997, cuando el interés por Marx y la tradición marxista-comunista, en España y en otros países de nuestro entorno, era, en el límite, tendente a cero. "Un perro muerto", se decía del autor de *El capital*. Lenin era un asesino rojo. Engels no existía y, si se hablaba de él, era para decir que era un filósofo poco cultivado (NE).

IV

Esta es, sin duda, una buena pregunta. Una pregunta a la que los responsables de la educación secundaria reglada han contestado recientemente: los alumnos de filosofía en COU[100]. Es una respuesta que me parece pertinente. Por primera vez en mucho tiempo los jóvenes estudiantes van a poder leer el *Manifiesto* con relativa tranquilidad de espíritu, como se lee a un clásico: sin necesidad de convertir el libro en arma arrojadiza contra el compañero de al lado. Y presiento que esta lectura, a finales del siglo XX y en un momento en el que la idea misma de socialismo se tiene que construir de nuevo, generará un tipo de pasiones muy diferentes de las que generaba hace algunas décadas cuando, entre nosotros, el *Manifiesto* era todavía una lectura clandestina, un fruto prohibido.

Quisiera añadir ahora a la respuesta de los responsables de enseñanza mi propia respuesta a la pregunta anterior.

Suponiendo que, como se suele decir, la historia reciente hubiera refutado la prospectiva de Marx y de Engels, esto no sería razón suficiente para dejar de leer el *Manifiesto comunista*. Desde el siglo XVI la historia de la ciencia no ha hecho sino refutar, una tras otra, muchas de las ideas básicas contenidas en el viejo y en el nuevo testamento, y, sin embargo, la buena gente, incluida la mayor parte de los científicos del siglo XX, no ha dejado por eso de leer la Biblia. Y la buena gente hace bien, porque ese libro contiene muchas cosas interesantísimas que no se agotan con el reconocimiento de la teoría copernicana y de la teoría darwinista de la evolución. A casi nadie se le ocurriría hoy en día ir a buscar respuesta a sus penas en la *Apología de Sócrates*, en la *Utopía* de Thomas More o en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de Bartolomé de las Casas, pese a lo cual habría que considerar del género tonto el argumento de que ya no vale la pena leer estas obras porque su tiempo ha pasado. Todo aquel que se haya dedicado a

---

100. La situación varió unos años después. Hace tiempo, cuanto menos en Cataluña, que Marx no es una de las lecturas obligatorias de 2º de Bachillerato ni posible autor en las pruebas de selectividad. Lo han sido, en cambio, Descartes, Hume y John S. Mill, aparte de Platón y Nietzsche (NE).

la enseñanza sabe cómo año tras año los jóvenes se conmueven con la lectura de textos así, independientemente de que Sócrates haya salido derrotado en su lucha en la democrática Atenas, de que Thomas More haya pagado con la vida su atrevimiento en la Inglaterra del siglo XVI, o de que Bartolomé de las Casas se quedara casi solo en su lucha en defensa de los indios en la España imperial. ¿Y no nos conmueve lo que dijeron o escribieron *precisamente por esto*?

Los textos clásicos no cotizan en la bolsa de los valores mercantiles. Un texto clásico no se caracteriza porque uno, el amable lector, por ejemplo, vaya a sacar utilidad inmediata de la lectura, sino porque, en lo suyo, sea esto la narrativa, la poesía, la filosofía o la política social, ha sabido envejecer: porque en su envejecimiento aún tiene cosas importantes que decirnos, aún nos conmueve, aún nos hace pensar: en lo que hemos sido, en lo que somos, en lo que podríamos haber sido, en lo que desearíamos ser.

El *Manifiesto comunista* es un texto de este tipo. De los que han envejecido, a pesar de todo, bien. De los que hablan de uno de los anhelos sustanciales del hombre que, como animal racional, es un ser civil que, en ocasiones, ha considerado que valía la pena arriesgar por su propia emancipación, por la liberación de las cadenas que le oprimen por librarse de la dominación ejercida por unos hombres sobre otros hombres.

V

La lectura del *Manifiesto* siempre produce turbación, inquietud. Desde su primera frase: "Un fantasma recorre Europa: es el fantasma del comunismo", hasta la última: "Proletarios de todos los países, uníos", el lector quedará siempre cogido por la impresión de que aquello va con él y, además, en serio. El cuento cuenta algo que nos afecta profundamente. Todavía ahora, cuando las bromas intelectuales acerca del "fantasma que recorre Europa" están a la orden del día, y el nombre mismo de "comunismo" sumamente desacreditado, las veintitantas páginas del *Manifiesto* siguen provocando turbación en el lector y en el profesor que ha de explicar a sus alumnos, contextualizadamente, las ideas allí contenidas.

¿Por qué eso? ¿Por qué esta turbación y el sucederse de las sonrisas nerviosas contenidas cada vez que se abre el *Manifiesto* y se lee aquello de que la historia de todas las sociedades existentes hasta el presente es la historia de la lucha de clases o aquello otro de que los obreros no tienen patria? ¿Por qué tanta crispación si el proletariado del que allí se habla ya no existe, si el capitalismo del que allí se habla ya no existe, si la lucha de clases de la que allí se habla ya no existe, si el comunismo del que allí se habla no llegó a existir y donde se dijo que existió acabó hundiéndose?

No es fácil contestar a esta otra pregunta directamente. Pero sospecho que eso ocurre por motivos parecidos a los que llevan a la conmoción del lector cada vez que se enfrenta a alguna de las obras clásicas citadas más arriba o al *Zaratustra* de Nietzsche, o a los textos de Sade, o a la interpretación freudiana de los sueños.

Algo hay allí, en esos textos, que comparten con el *Manifiesto* la pasión por la liberación del hombre; algo hay que, por encima de nuestros intereses y de nuestras convicciones, nos hace oscilar, como divididos, entre dos sentimientos: nuestro autor –pensamos desde la experiencia histórica acumulada– exagera, generaliza en demasía, pero de esta pasión exagerada brota alguna verdad, alguna verdad sustantiva, que quienes no exageran nos quieren ocultar. ¿Tal vez porque la *mesotés*, el equilibrio, la *mediocritas*, la discreción, el olimpismo estético y la razón pura, a que aspiramos y aspiraremos siempre, son atributos del estar a bien con el mundo mientras que la *hybris*, la demasía, en cambio, es el estado de necesidad del hombre que no puede reconciliarse con un mundo lacerado por las desigualdades y demediado por la dominación de clase?

Lo que nos turba, cuando leemos clásicos como los mencionados, es acaso tener que reconocer que no todas las opiniones valen igual en todo (y que, por tanto, la democracia establecida, esta o aquella democracia, no cuenta en eso del saber). Lo que nos turba es tener que reconocer que no somos lo que decimos ser cuando actuamos en público (y, que, por tanto, metodológicamente, hay que saber distinguir entre ética y política). Lo que nos turba es aprender con escándalo que los nuestros se comportan a veces peor que los bárbaros (y que, por tanto, si queremos superar la hipocresía reinante, necesitamos otro concepto de barbarie). Lo que nos turba, más allá de la edad, es captar la conexión profunda entre sexualidad y razón, sexualidad y sueño (y

que, por tanto, nuestra cultura del ocultamiento de los deseos produce también malestar, miseria psíquica).

Lo que nos turba, en el caso del *Manifiesto*, es que alguien se haya atrevido a decir que, en este mundo de aquí abajo, los que no tienen nada podrían tener conciencia, y voz propia, y unirse políticamente para configurar una nueva hegemonía político-cultural y una sociedad de iguales socialmente considerados. Y nos turba, precisamente, porque esto no ha sido dicho como las gentes de abajo estaban acostumbradas a que se lo dijeran los amigos del pueblo en los siglos anteriores: con el acompañamiento de la promesa sobre la llegada de un mesías, o pregonando la confianza en la buena voluntad de aquellos a los que todo les sobra, o mientras se les indicaba con el dedo índice de la mano derecha, desde la balsa de náufragos, el nuevo mundo y se señalaba con el reluciente dedo índice de la mano izquierda el propio pecho, el del héroe de siempre que ha de conducirles, una vez más y por derecho de casta, al mundo de los iguales.

El programa comunista pudo haber sido un catecismo elaborado por cultos en forma de preguntas y respuestas para los simples, al estilo de tantos y tantos catecismos religiosos. Engels pensó en esa forma, tan socorrida, para el programa comunista. Y redactó, efectivamente, un catecismo. Pero luego se desdijo con buen acuerdo: "A mi parecer, sería mejor rechazar la forma catequística y llamar al asunto *Manifiesto comunista*. Como habrá que incluir una cierta cantidad de historia, creo que la forma actual es inadecuada. Voy dando vueltas a lo que he hecho aquí. Está en una forma narrativa simple" (Engels a Marx: MEW, XXVII, 107). Engels acertó al dejar la redacción final del *Manifiesto* en manos de Marx, quien pasó de la forma narrativa simple al relato de la complejidad dialéctica del drama histórico en el que la voluntad y la conciencia de los hombres divididos y socialmente enfrentados juegan (o pueden jugar) tanto como los condicionamientos externos.

VI

Un manifiesto es siempre, por definición, esquemático y propositivo. El M*anifiesto comunista* también lo es. Cuando describe, en su re-

lato del drama histórico de la lucha de clases, está, al mismo tiempo, interpretando, afirmando un punto de vista acerca de la historia toda. En este caso se trata del mundo, sobre todo del mundo del capitalismo, visto desde abajo. Y cuando propone, un manifiesto tiene que hacerlo mediante tesis o afirmaciones muy taxativas, sin ambigüedades, sin oscuridades. Un manifiesto no es un tratado ni un ensayo; no es el lugar para el matiz filosófico ni para la precisión científica. Un manifiesto no es tampoco un programa detallado de lo que tal o cual corriente o partido se propone hacer mañana mismo. Un manifiesto tiene que resumir la argumentación de la propia tendencia a lo esencial; es un programa fundamental, por así decirlo.

Y, en este sentido, lo que ha hecho duradero al *Manifiesto comunista*, lo que le ha permitido envejecer bien, es la gracia con que sus autores supieron integrar el matiz filosófico acerca de la historia y la vocación científica del economista-sociólogo que, por ende, pone su saber al servicio de otros, de los más. En la lucha entre burgueses y proletarios el *Manifiesto* toma partido. Sus autores saben que la verdad es la verdad dígala Agamenón o su porquero. Pero saben también que el moderno porquero de Agamenón seguirá inquieto, desasosegado, después de escuchar de labios de su amo, de su burgués, las viejas palabras lógicas sobre la verdad: "de acuerdo". Seguirá inquieto porque el porquero de Agamenón, que quiere liberarse, tiene ya su cultura, está adquiriendo su propia cultura: ha sido informado de que la verdad no es solo cosa de palabras, sino también de hechos, de haceres y quehaceres, de voluntades y realizaciones: *verum-factum*.

Esto último es una clave para entender bien el texto. El *Manifiesto* no se limita a describir: califica, da nombre a las cosas.

Cuando Marx y Engels dicen tan contundentemente, por ejemplo, que *los obreros no tienen patria*, no están haciendo sociología; no están describiendo la situación del proletariado; no están diciendo algo que se derive de tal o cual encuesta sociológica recientemente realizada. Están polemizando con quienes reprochaban y reprochan a los comunistas el querer abolir la patria, la nacionalidad. Marx y Engels sabían, cómo no, de los sentimientos nacionales de los trabajadores de la época, y ellos mismos, que vivieron en varios países de Europa, se han afirmado también, en ocasiones –como todo hijo de vecino con sentimientos–

frente a otros, como alemanes que eran. Pero, como al mismo tiempo conocían bien la uniformización de las condiciones de vida a que conducen la concentración de capitales y el mercado mundial, tenían que considerar un insulto a la razón la manipulación de los sentimientos nacionales por los de arriba en nombre de las patrias respectivas. De modo que quien lea aquella afirmación del *Manifiesto* como si fuera la conclusión de una encuesta sociológica o no quiere entender, porque le ciega la pasión, o no se ha enterado de nada. Para su mejor comprensión aquella controvertida frase se podría traducir ahora así: los obreros no tienen patria porque los que mandan ni siquiera se la han dado o se la han quitado ya. Pues, como escribió el poeta[101]:

> *Un país solo no es una patria,*
> *una patria es, amigos, un país con justicia.*

Cuando, por poner otro ejemplo, Marx y Engels hablan, en el *Manifiesto*, de la burguesía como clase social tampoco se limitan a describir: califican. Pero no insultan por eso al adversario, ni le quitan valor, ni le desprecian. Al contrario: construyen el relato de la configuración histórica de la cultura burguesa como un canto imponente a sus conquistas: técnicas, económicas, civilizadoras. La forma en que se ha construido ese canto, contrapunteando, una y otra vez, pasado y presente, economía y moralidad –sentimiento y cálculo, exaltación de la técnica y conciencia de la deshumanización– es lo mejor del *Manifiesto comunista*, su cumbre. Porque ahí, efectivamente, es donde sentimos que estamos: en las gélidas aguas del cálculo egoísta, en la división del alma entre técnica y moralidad, entre progreso técnico y desvalorización del sentimiento.

Y si este canto acaba siendo, en el *Manifiesto*, un réquiem por la cultura burguesa no es solo debido a la simpatía que sus autores sienten por la otra clase, por la clase de los que no tienen nada. Lo es también por otras razones que ahí están solo apuntadas pero que cuentan mucho. Es porque la sociedad burguesa crea *demasiada civilización* (demasiados medios, demasiada industria, demasiado comercio); cosa

---

101. Antonio Gamoneda, de su poema "Ferrocarril de Matallana" (NE).

que, antes o después, tiene que conducir a la crisis económica y cultural. Y es porque Marx y Engels, que eran personas ilustradas, herederas del humanismo renacentista, pero con una punta romántica, no desean, no quieren, la otra posible conclusión de la lucha de clases que su formación historiográfica les sugiere en esas circunstancias: la destrucción mutua de las clases en lucha. No la desean precisamente porque saben historia, porque conocen la historia de Europa: porque saben que eso trae consigo la barbarie. No quieren una igualación sin cultura, una *tabla rasa*, una nivelación sin méritos, un comunismo sin necesidades. Quieren enlazar con el ideal del buen gobierno renacentista e ilustrado.

He dicho que el *Manifiesto* califica, da nombre a las cosas. Hay que precisar que nombra las cosas como se ven éstas desde abajo, como las veían en 1847 los que vivían de sus manos, del trabajo asalariado. Dar nombre a las cosas es fundamental para ser alguien. En el amor no eres nadie sin oír tu nombre en los labios de la persona amada. En las cosas de la política y de la lucha social no eres nadie si aceptas el nombre que dan a la cosa, a *su cosa*, los que mandan. La lucha por nombrar correctamente y con precisión es el primer acto de la lucha de clases con consciencia. Marx y Engels sabían esto.

La prostitución del nombre de *su* cosa, el comunismo moderno, no es ya responsabilidad de Marx y Engels. Mucha gente piensa que sí e ironiza ahora sobre que Marx debería pedir perdón a los trabajadores. Yo pienso que no. Diré por qué para acabar. Las tradiciones, como las familias, crean vínculos muy fuertes entre las gentes que viven en ellas. La existencia de estos vínculos fuertes tiene casi siempre como consecuencia el olvido de quién es cada cual en esa tradición: las gentes se quedan solo con el apellido de la familia, que es lo que se transmite, y pierden el nombre propio. Esto ha ocurrido también en la historia del comunismo. Pero de la misma manera que es injusto culpabilizar a los hijos que llevan un mismo apellido de delitos cometidos por sus padres, o viceversa, así también sería una injusticia histórica cargar a los autores del *Manifiesto comunista* con los errores y delitos de los que siguieron utilizando, con buena o mala voluntad, su apellido.

Seamos sensatos por una vez. A nadie se le ocurriría hoy en día echar sobre los hombros de Jesús de Nazaret la responsabilidad de los

delitos cometidos a lo largo de la historia por todos aquellos que llevaron el apellido de cristianos, desde Torquemada al general Pinochet pasando por el general Franco. Y, con toda seguridad, tildaríamos de sectario a quien pretendiera establecer una relación causal entre el Sermón de la Montaña y la Inquisición romana o española.

En hablando de ideas, y de hechos, y de movimientos colectivos, y de creencias compartidas no hay que quedarse en el apellido familiar o con el vago eco del ismo correspondiente. Volvamos a preguntar por el nombre propio de cada uno.

A cada cual lo suyo, pues. Por lo menos mientras llega aquello de "a cada cual según sus necesidades; de cada cual según sus capacidades".

9

El Marx enamorado[102]

I

La poesía escrita por Karl Marx en su años de juventud apenas ha interesado en España. Que yo sepa, hasta ahora solo contábamos con una breve antología de diecinueve poemas de Marx a Jenny von Westphalen: la preparada por Tanja Grass para S. Ediciones en la colección "Selecciones de Poesía", que fue publicada en Barcelona, en edición bilingüe (alemán-castellano), en 1991. La edición de las *Obras de Marx y Engels* (OME), dirigida por Manuel Sacristán para la Editorial Crítica, quedó truncada a mediados de la década de los ochenta y el volumen en el que previsiblemente habrían sido recogidos los poemas juveniles de Marx no llegó a publicarse. La edición de Tanja Grass es ahora inencontrable, de manera que, en este momento, el lector de habla castellana movido por la curiosidad o las personas interesadas en la evolución intelectual de Karl Marx difícilmente podrán conocer aquella faceta de su obra.

Es, por tanto, algo más que oportuno publicar la traducción de los cantos y poemas que hace un par de años preparó, en México, Francisco Jaymes con la colaboración de Marcos Fonz. El proyecto que aquí se presenta se gestó a partir de la estancia de Marcos Fonz en Barcelona, hace solo unos meses, con motivo de un encuentro de poetas indígenas. Fonz llegaba a Barcelona desde Chiapas con un ejemplar de los *Cantos* publicado allá por "Papeles con gatillo". La circunstancia de que un poeta con residencia en Chiapas se ocupara de difundir entre

102. Prólogo de Karl Marx, *Poemas*, El Viejo Topo, 1999, traducción de Francisco Jaymes y Marco Fonz. El texto de FFB está fechado en septiembre de 1999 (NE).

nosotros la poesía de Marx es ya un motivo para simpatizar con su trabajo. Sobre todo en estos tiempos. Y al acoger su propuesta, al editor de El Viejo Topo le mueve, claro está, la comprensión simpatética por un trabajo hecho a contracorriente, por un trabajo del que ahora ni siquiera se puede decir que sea atípico. Pues ¿en qué lugar, mejor que en Chiapas, donde ha nacido no hace mucho el lenguaje nuevo, y lírico, de la vieja esperanza de liberación de los de abajo, se podía tener la disposición y la sensibilidad para recuperar algo tan olvidado como la poesía de Marx? Pero hay, además de simpatía, otro motivo para el editor sensible: se traducen aquí, por vez primera, poemas completamente desconocidos para el lector de lengua castellana.

Esta edición de los poemas de Marx tiene, por tanto, y ante todo, un valor documental. El valor de dar cuenta de la existencia de un Marx apenas visitado: de un Marx no solo anterior, desde luego, a lo que llamamos marxismo, sino también anterior, y bastante lejano todavía, al fundador del materialismo histórico y del comunismo moderno. Leyéndolo, y comparando su tono con el estilo de las obras que le darían fama, uno que conozca a Marx por ellas no puede evitar la sonrisa. La misma, por cierto, que unía a Karl con Jenny, y con sus hijas, y con Engels, cuando, ya en los días de Londres, treinta años después, recordaban a veces, en las tertulias familiares, aquellos arrebatados cantos y baladas del Moro enamorado, ocupado entonces, cuando sonreía, en la redacción de *El capital*. Sonrisa, sí, que se torna risa abierta cuando ahora se compara lo que aquí se canta, su forma y sus temas, tan deudores de Schiller y de Goethe, de Sterne y de Heine, de E. T. A. Hoffmann y tal vez de Novalis, con los intentos recientes, poscomunistas y posmodernos, de convertir a Marx en algo así como un típico personaje victoriano. Pero tal parece ser el destino de los grandes: humanista lírico-romántico para quien se interesa por él desde las vivencias y las esperanzas que brotan en la Selva Lacandona; hijo de la época y de la moral victorianas para quien lo estudia en los departamentos académicos de lo que fuera el "hogar clásico" del capitalismo. Otra broma, sin duda, del correspondiente espíritu-fin-de-siglo.

II

Lo que el lector tiene en las manos es el producto literario de un Marx enamorado. Estos poemas los escribió Karl Marx entre 1836 y 1840. En esos años Marx estudiaba derecho y filosofía en la universidad de Berlín, pero se sentía muy atraído por la literatura, por el arte en general, por la estética, por la teoría y la crítica artística: leía a Lessing, a Solger, a Winckelmann y a Schelling; forjaba su propio estilo traduciendo a Tácito y a Ovidio; y frecuentaba a poetas de la época como Emanuel Geibel y Karl Grün. Y, por supuesto, admiraba a Goethe (aunque no todo Goethe) y a Schiller (aunque no todo Schiller) y empezaba a simpatizar con lo que entonces se conocía de Heine. Marx era entonces un joven de veintipocos años con dos pasiones de verdad: Jenny von Westphalen y las Ideas, el mundo del Espíritu. Era un joven con conciencia de una responsabilidad: dar cuenta de sus actividades universitarias a un padre con el que tenía una relación cordial pero que no querría ver al hijo desviándose de las obligaciones académicas. Un joven, además, con una ilusión: darse a conocer como literato con ideas propias.

Esto último lo intenta practicando varios géneros: la poesía, el drama y la novela humorística. Cuando escribe tiene presentes los mejores maestros entre los leídos y aprendidos dentro y fuera de las aulas: Shakespeare, Goethe, Schiller, E. T. A. Hoffmann, Sterne, Heine. De todos ellos hay ecos más que evidentes en las tentativas literarias del Marx de aquellos años. Los hay de Sterne y de Hoffmann[103] en la novela humorística titulada *Escorpión y Félix*. Los hay de Goethe y de Shakespeare[104] en su drama inconcluso titulado *Oulanem*. Los hay, de

---

103. El conocimiento de *The life and opinions of Tristram Shandy*, de Laurence Sterne (1713-1768) (probablemente en una traducción alemana abreviada), está documentado por referencias posteriores del propio Marx. Ernest Theodor Amadeus Hoffmann (1776-1822), representante del primer romanticismo alemán, alcanzó un éxito considerable con su *Die Elixiere des Teufels* [*Los elixires del Diablo*], obra de 1816. El joven Marx se sentía atraído por la figura de su protagonista, el capuchino Medardo, y por la combinación de los "aspectos nocturnos de la vida" y de lo fantástico y lo grotesco que hay en esta obra. A Hoffmann lo seguía leyendo con interés, en Londres, en la década de los sesenta.

104. El joven Marx había aprendido en Friedrich von Schlegel (1772-1829), otro

éstos y de Schiller en lo que nos ha llegado (conservado por los familiares) de los varios ciclos de poemas, en el *Buch der Liebe* y en el *Buch der Lieder*[105]. Y los hay de Heine, un poco por todos sus escritos, tanto en la poesía lírica como en *Escorpión y Félix* o en las bromas e ironías versificadas en 1837.

Karl Marx tenía, ya entonces, una memoria prodigiosa. Y como en todos los hombres con buena memoria no es difícil encontrar frases y pasajes directamente tomados de los autores leídos y apreciados. Aunque, como suele ocurrir con los hombres que tienen buena memoria, y lo saben y se fían de ello, las citas de los maestros en los que se inspira Marx y los homenajes que les hace no siempre son tan precisos como él mismo tiende a creer. Un ejemplo: "Vien dietro a me, e lascia dir le genti"[106], dice Virgilio a Dante en la *Comedia*. Y Marx, de memoria, en *El capital*: "Segui il tuo corso, e lascia dir le genti!"[107]. La crítica literaria suele encontrar ahí motivo de estudio y de satisfacción. Y también lo ha hecho, claro está, en el caso de Marx.

La poesía del joven Marx es, en la mayor parte de los casos, intelectualización de una pasión amorosa. Es una poesía en la que se imponen tanto el tema y las ideas sobre la forma, la métrica, la musicalidad y las imágenes que el sentimiento de la pasión raramente rebasa el correspondiente estereotipo verbal romántico (o clásico romantizado). Eso se debe, seguramente, no solo a la memoria (que facilita la repetición de imágenes, símiles y metáforas tomadas en préstamo de otros) sino también al hecho de que Marx era mejor lector que creador. En su madurez Marx hacía larguísimos extractos de casi todas las obras importantes que leía. Hasta el punto de que algunas de sus princi-

---

representante (en este caso teórico) del primer romanticismo alemán, y en la revista que publicada por él, *Athenaeum*, que la tríada de la poesía moderna son Dante, Shakespeare y Goethe. Y con Heine, que entre 1831 y 1836 había publicado un estimulante ensayo sobre la escuela romántica alemana, aprendió a contraponer Goethe a los románticos en general.

105. *Libro del amor*, *Libro de los cantos* (NE).

106. "Ven detrás mío y que la gente diga" (NE).

107. "Sigue tu camino y que las gentes digan". Última oración del prólogo a la primera edición (alemana) de *El capital* (p. 9 en OME 40) (NE).

pales aportaciones, entre 1844 y 1881, han sido diálogo con otros, comentario crítico de autores cuyas obras resumía, conversación que toma pie en ideas expresadas por otros. Pero ya cuando era joven Marx copiaba y extractaba (cuando no traducía), pensando en sí mismo, en Jenny o en su padre, antologías y obras enteras de los literatos y poetas a los que amaba.

Hasta 1841 Marx dio en pensar que a partir de ese esfuerzo intelectual, de su capacidad de síntesis y de su memoria podía hacerse un estilo literario propio. Y, como tantos otros jóvenes románticos e idealistas de la época (y en su caso con mayor motivo, puesto que su ingenio empezaba a ser alabado por los amigos universitarios), buscó con ahínco el lugar, la revista literaria, en la que publicar y darse a conocer. Lo intentó varias veces a través de Adelbert von Chamisso y de Bettina von Arnim, dos de los exponentes del mundo literario contemporáneo. Pero tuvo poco éxito en el intento. Solo un par de poemas suyos llegaron a ver la luz en una revista de importancia secundaria, y para cuando eso ocurrió, ya en 1841, el joven Marx estaba escasamente convencido de su capacidad creativa en el ámbito literario. Poco después abandonó, ya definitivamente, la vocación literaria en sentido propio. Siguió siendo, durante toda su vida, un devorador de libros literarios (drama, poesía, ensayo, narrativa), cultivó la amistad de poetas (Heine, Ferdinand Freiligrath, Georg Herwegh) y muchas veces hacía, entre los suyos, demostraciones de que aquellas lecturas habían dejado en él algo más que un poso; pero aceptó pronto que lo suyo no era precisamente la creación.

A esto contribuyó, desde luego, el apremio de otras ocupaciones. De las académicas primero, al tener que ponerse a redactar, con cierta urgencia, la tesis doctoral; y de las periodísticas después, pues, abortada la posibilidad de vivir de la enseñanza universitaria, en seguida tuvo que pensar seriamente en ganarse la vida haciendo de periodista. Pero en el abandono de aquella vocación juvenil influyó mucho también el juicio, que él consideraría bueno, de los principales destinatarios de sus pinitos poéticos y literarios. No tanto el de los literatos con los que tuvo relación, pues hay testimonios suficientes de que pronto Marx dejó de estimar las opiniones de Bettina von Arnim, de Von Chamisso y de Karl Grün, por ejemplo; como el de las personas más próximas y

a las que más quería: el padre y Jenny von Westphalen. Uno y otra, con palabras y tonos distintos, pero inequívocos, le habían manifestado en aquellos años la insatisfacción que les producía su tono y su estilo. El padre, que fue también un gran lector, con objetividad pero sin contemplaciones; Jenny, protestando unas veces contra el ardor excesivo de Karl e ironizando otras sobre su sintaxis alemana, aunque siempre con la bondad de la enamorada que, por lo demás, sabe bien que ella misma, el "dulce veneno" de Karl, era el objeto de aquella pasión desbordada que impulsaba al otro a escribir cosas como que "renuncia a la reverberación de la fama terrenal", o que "se extravía a lo largo de los más audaces senderos", o a pedirle, con ánimo paradójico: "Haz que los mundos me sean hostiles y odiosos".

III

La tradición marxista tampoco ha prestado mucha atención a los poemas juveniles de Marx, entre otras cosas porque éstos se han publicado tarde y mal. Desde Mehring corrió el rumor, basado en las sonrisas del propio Marx (transmitidas a Mehring por su hija), de que aquellos poemas no valían nada o valían muy poco en comparación con lo que Marx hizo después. Y luego, porque la conformación del gusto popular y proletario tampoco encajaba con aquellos ecos románticos y un tanto idealistas. O por lo menos con aquel tipo de romanticismo y con aquel idealismo del Marx joven. Finalmente, porque para Stalin –por lo que sabemos desde el testamento de Lenin y a través de su hija Svetlana sobre la absoluta falta de sensibilidad de éste en el trato con las mujeres– aquellos frutos del Marx enamorado, romántico y premarxista, no podían ser sino margaritas. Así las cosas, bien se puede decir que durante mucho tiempo solo se ocupó de estos poemas Mijail Liftschitz (y en algún momento, y casi de pasada, aquel gran erudito y curioso impenitente que fue György Lukács).

Liftschitz, Lukács y, tras ellos, con más distancia y menos preocupación por las ortodoxias ya, Reeves, W.M. Johnston, I. Birchall, W. Harich y S. S. Prawer, entre otros, han ido configurando el lugar que ocupa la producción poética de Marx en el conjunto de su obra, y par-

ticularmente entre sus escritos juveniles. Para entender esa ubicación el documento más importante es una larga carta que Marx escribe a su padre desde Berlín el 10 de noviembre de 1837. Para entonces Marx tenía veintidós años. Su carta al padre, redactada, según dice, a las cuatro de la mañana y a la luz de una vela cuyo cabo se consume ya, es muy típica de los zigzagueantes vaivenes del pensamiento del estudiante universitario en formación que tiene al menos dos cosas claras: a quién quiere y con quién tiene que cumplir. Pero que, por otra parte, se siente en crisis intelectual, como en transición, y no está nada seguro de haber encontrado el camino que debería seguir.

El amor por Jenny von Westphalen (y la insatisfacción producida por la lejanía del objeto amoroso, por las momentáneas trabas familiares y por las dificultades de comunicación) constituye el hilo de todo el largo discurso que Marx ofrece en tono exculpatorio al padre. Este amor aparece al principio, en medio y al final de la carta: como declaración explícita de su sentimiento, como motivo principal de su orientación hacia la lírica y como asunto que querría resolver favorablemente en el ámbito familiar y en armonía con los respectivos padres.

El joven Marx se cree en la obligación de justificar una dedicación poética que al padre le debía parecer excesiva (en la medida en que eso alejaba a Karl de la jurisprudencia y de las aulas) y cuyo tono, un tanto desmedido, asustaba un poco también a la novia: "Dado mi estado de espíritu en aquellos días, tenía que ser la poesía lírica, necesariamente, el primer recurso a que acudiera, o por lo menos el más agradable e inmediato". Y, en ese contexto, Marx vierte juicios críticos sobre su propia poesía, juicios de los que, teniendo en cuenta la proximidad (está hablando de los meses inmediatamente anteriores), es difícil decir hasta qué punto expresan verdadera conciencia o sencillamente la intención de tranquilizar al progenitor (del que inequívocamente quiere hacer un aliado en el asunto amoroso). Acerca de ese distanciamiento da qué pensar el hecho de que Marx declare, en un paso de la carta, que, al recobrar la salud alterada por las complicaciones de su amor, quemó "todas las poesías y esbozos literarios". Que esto último no es cierto está probado. No solo por la existencia de la antología que aquí se edita, sino porque un par de años después todavía el propio Marx seguiría intentando publicar algunas de sus piezas.

La carta al padre da pocas pistas sobre las influencias propiamente poéticas de aquellos meses de dedicación a la poesía lírica. Es más explícita, en cambio, sobre las influencias estéticas, de teoría de arte. Pero aun así, en lo que tiene de autocrítica, no resulta difícil deducir qué poética, en términos generales, era la de Marx entonces: una poética romántica y filosóficamente idealista en la que "todo lo real se esfuma y los contornos borrosos no encuentran límite alguno". Marx parece haberse dado cuenta de que su poesía lírica, al volcarse apasionadamente hacia el tipo de romanticismo imperante, no ha logrado la forma adecuada para expresar la autenticidad de su sentimiento amoroso. Así, por ejemplo, en un párrafo de la carta se refiere por dos veces al carácter "informe" de algo que nació con "calor sentimental" y que, sin embargo, como poesía propiamente dicha, se desvía hacia la retórica, hacia la queja frente a la realidad existente y hacia el exceso declamatorio.

Pero la autocrítica de Marx no acaba ahí. Y porque no acaba ahí tampoco conviene leerla como una crítica de todo el romanticismo. Al juzgar su propia obra poética Marx está distinguiendo, en primer lugar, entre el romanticismo que, como corriente general o ambiente de época, permea toda la producción lírica alemana del momento, y el resultado de sus propios escritos, que, enlazando con ese ambiente, con sus temas y sus tópicos, no han llegado a alcanzar una forma satisfactoria. No está diciendo Marx que todo romanticismo sea retórica. Está diciendo que el suyo, precisamente el suyo, se desvía hacia la retórica y hacia el intelectualismo idealista[108]. Y con ello introduce, en segundo lugar, la justificación, para captar la benevolencia del padre, que lo conoce ya, de un segundo intento: "Volví a dedicarme a las danzas de las musas y a la música de los sátiros". Este segundo intento está, como el primero –y como siempre en Marx– precedido de lecturas

108. Probablemente Marx estaba pensando, al escribir ese paso, en las derivaciones (entre ellas la suya, desde luego) a que dio lugar en Alemania la traducción por F. L. Novalis (1772-1801) del idealismo filosófico de Fichte a una poética del "idealismo mágico" en la que la ensoñación se presenta como elemento transformador de la realidad exterior y se aspira a un amor absoluto en el que los amantes acaban transformándose en una figura única, ideal, por la que se alcanza el mundo de la perfección. Un eco de eso hay en el verso de Marx: "Que en el amor hemos intercambiado nuestras almas".

histórico-teóricas, de un giro en la concepción estética. Parece claro, si se tiene en cuenta las lecturas que Marx declara, que este giro se tiene que entender como un intento de corrección del poso más idealista del romanticismo alemán. No es que Marx renuncie a los altos vueltos del Espíritu. Tampoco que quiera reconciliarse con el mundo real. Pero sí quiere dejar el mundo mágico de las idealizaciones, burlarse de él y criticarlo desde abajo.

Cuando Marx alude a "la música de los sátiros", en relación con este segundo intento de dedicarse a "las danzas de las musas", está indicando ya la conclusión de su giro en cuestiones de estética y de poética. Todo indica que en esos meses se ha vuelto, mirando hacia atrás (porque no le gusta el resultado al que le ha conducido su vinculación con una de las corrientes románticas) hacia la estrecha relación que hubo, particularmente en Alemania, entre clasicismo ilustrado y romanticismo. Y es ahí donde descubre el papel de la ironía, el humorismo y la sátira. En ellas encuentra el elemento estético de mediación entre la queja frente a una realidad que no le gusta y el deber ser. Tampoco en este caso, al hablar de su "segundo intento", declara Marx sus influencias literarias ni los poetas con quienes está conversando; pero en esto la crítica es unánime: Schiller, Goethe, Sterne, E. T. A. Hoffmann. *Escorpión y Félix*, *Oulanem* y varios de los poemas y epigramas irónico-humorísticos que han llegado hasta nosotros (y que se traducen en esta antología) son el resultado de este segundo intento. Sobre estos escritos sugiere Marx que ya no tienen el entusiasmo y el brío que inspiraron los otros, y que, aunque ahí "parecía brillar a lo lejos la verdadera poesía", la cosa, su cosa, acabó en nada por la inmediata aparición en el horizonte de nuevos dioses.

¿Quiénes fueron estos nuevos dioses para el joven Marx? Principalmente dos: Hegel y Heine[109]. Por primera vez practicaba Marx, en su

109. Con Hegel dialogó y discutió Marx en casi todos los momentos clave de su evolución intelectual (en 1837, en 1844, en 1856). Hegel es para él un dios con el que siempre está arreglando cuentas. Uno de sus primeros epigramas, también de 1837, alude a la estética de Hegel para confesar, irónicamente, su carácter de purga. De Heinrich Heine (1797-1856) Marx ha leído en esa fecha la primera edición del *Buch der Lieder* (1827). Para cuando Marx escribía, este libro de los cantos, reimpreso varias veces, era una especie de breviario de todos los amantes alemanes leídos. Marx

duda intelectual, el paso atrás. Pues el descubrimiento de la filosofía de Hegel y de su estética, en un momento en el que otros empezaban a tratar a Hegel como a "perro muerto", es presentado, precisamente, como la desembocadura de una nueva tentativa propia, de corte estético-filosófico, que sorprende al joven y le conduce a una nueva crisis intelectual, esta sí, con resolución positiva. La importancia del otro dios, de Heine, como es habitual en esa carta, no se declara todavía de manera explícita. Pero su presencia en Marx queda sugerida por el homenaje que se hace, en dos párrafos seguidos, al ciclo poético titulado *Mar del Norte*. En efecto, al explicar la inflexión de su pensamiento Marx dice al padre, con expresión tomada de Heine, que "todavía no puedo imaginarme cómo esta obra [su propio diálogo filosófico titulado *Cleantes*], mi criatura predilecta, engendrada a la luz de la luna, pudo echarme como una pérfida sirena en brazos del enemigo [Hegel]". Y un poco después, al manifestar el desconcierto intelectual que le produce la nueva situación, Marx recurre de nuevo a la ironía de Heine para contar que anduvo corriendo como un loco por los parques que bañan las sucias aguas del Spree berlinés, aquellas aguas "que lavan las almas y oscurecen el té"[110].

IV

Karl Marx parece haber querido dar por concluido ahí, con Hegel y con Heine, el relato al padre de su propia evolución intelectual. Y, así,

---

recuerda de memoria varios versos del poemario de Heine titulado "Mar del Norte" (1825-1826). Y su verso "Siempre el mar apurándose y ligero" (de "El bosque en primavera") parece confirmar la broma de Heine según la cual él descubrió el mar a los alemanes. Pero, además, en aquellos años Heine es para Marx el exiliado romántico por antonomasia (Heine vivía en París desde 1831). Y, por tanto, representaba "el otro romanticismo", el de la resistencia al filisteísmo.

110. ¿Conocía ya Marx en esa fecha la ironía de Heine sobre el "mentido dolor de amor" y "la cháchara que mata", de la que no se salvan tampoco algunos versos de su *Buch der Lieder*? No es fácil contestar a eso. Comentando esta ironía Manuel Sacristán ha recordado el cambio de gusto por el cual la lírica primera de Heine pasó del éxito fulminante en los años de juventud de Marx (con numerosas reimpresiones hasta 1840) al relativo olvido posterior. Véase a este respecto "Heine, la consciencia vencida", *Panfletos y materiales IV*. *Lecturas*, Barcelona, Icaria, 1985, pp. 133-215.

cierra un párrafo, en el que dice que a partir de entonces se dedicó solo a estudios positivos (probablemente lo que el padre quería oír), afirmando que, recobrada la salud, quemó todas sus poesías y esbozos de relatos literarios con la esperanza de mantenerse ya apartado de aquel negocio con las musas. Pero es evidente que su trato con las musas y con los amigos de las musas no terminó en ese punto, a finales de 1837. Evidente no solo por lo que sabemos a través de otros testimonios, sino por el tono con el que, todavía en la misma carta, se refiere a continuación a la negativa de Chamisso[111] de publicar sus colaboraciones en el *Almanaque alemán de las Musas* y porque su intención de publicar, como alternativa, una revista de crítica teatral contradice aquella otra declaración suya.

De la decantación del joven Marx hacia el poema irónico y sarcástico, seguramente por influencia de Heine, son muestra varias de las piezas aquí recogidas y dedicadas al padre, desde "El teatro de simios vieneses en Berlín" hasta las que tratan de los médicos estudiantes, pasando por "Sabiduría matemática" y "El juicio final". Entre esas piezas probablemente la más representativa para entender de qué tipo de romanticismo se estaba alejando Marx es la titulada "Romanticismo a la moda", donde se ironiza a cuenta de la relación de Bettina von Arnim con Goethe[112].

En cualquier caso, y siempre con la reserva que haya que hacer sobre la representatividad de lo que ha llegado hasta nosotros después

---

111. Adelbert von Chamisso (1781-1838), de ascendencia francesa, era una de las personalidades más interesantes del segundo romanticismo alemán. Su *Peter Schlemihls wundersame Geschichte*, la maravillosa historia del hombre que perdió su sombra, publicada en 1814, fue muy leída y apreciada en los años de juventud de Marx; y sus poemas sobre amor y vida de la mujer, de delicada sensibilidad, merecieron ser musicados por Robert Schumann en 1840. El *Deutsche Musen-Almanach*, que Chamisso dirigía en Berlín, hubiera sido para Marx un excelente medio en el que darse a conocer como poeta. Pero, aun sin entrar en el valor de lo enviado, la solicitud de éste coincidió con un mal momento en la vida de Chamisso: su mujer, a la que amó mucho, murió precisamente en 1837 y él quedó tan profundamente afectado que pronto la acompañaría a la tumba.

112. Bettina von Arnim tenía un doble vínculo con dos de los principales exponentes del segundo romanticismo alemán: era hermana de Clemens Brentano (1778-1842) y había estado casada con Ludwig Joachim von Arnim (1781-1831). Además, Goethe la había distinguido con su amistad. En 1839 visitó a Jenny von Westphalen y a Karl Marx en Tréveris. Pero en esa fecha Marx estaba ya en otra onda.

de pasar un doble filtro (el del autor y el de sus familiares), parece que se puede concluir ahora que la antecrítica epistolar de Marx no iba desacertada. Fuera por carácter, o por sus estudios, o por las dos cosas a la vez, aquel joven estaba mejor dotado para la ironía y el epigrama que para la lírica, y mejor preparado para el discurso histórico razonado (incluso dramatizado) que para el relato fantástico o dramático, mejor para el trato directo con las ideas que para su concreción en imágenes poéticas. No deja de ser curioso constatar, sin embargo, hasta qué punto aquel joven Marx, idealista a su pesar, llegó a interiorizar la magia del romanticismo ambiental en una ciudad, Berlín, en la que no se sentía a gusto. Pues "mágico" y "mágica" son los dos adjetivos que más reiteradamente aparecen en sus poesías: *arpa mágica, corazón mágico, tonos mágicos, mágicas formas, mágicas bendiciones, mágico don, barco mágico, mágico torbellino, mágica imagen, mágica existencia*, etc., compiten reiterativamente en sus versos, como contrapunto de una realidad que se niega porque enajena y produce aflicción, con las románticas "oscuridades", "valles neblinosos", "tormentas y vértigos", "despeñaderos que se levantan con estrépito", "salvajes olas que rugen", "arrecifes bajo el abismo de demoníaca alma", "rugientes océanos" y "caudalosas estelas de fuego".

Como ocurre tantas veces, su amor, el amor del Marx enamorado, fue más grande y más auténtico que la palabra poética que produjo. Pero también él se dio a la rima y buscó su música por amor. Y supo luego ironizar sobre el intento. Y también por eso, porque lo intentó y por la autoironía, supo hacerse amar y apreciar por los suyos. Los demás, con el tiempo y la distancia, le clasificamos y le calificamos. Al hacer ese ejercicio distanciado no deberíamos olvidar, sin embargo, que no somos nosotros los destinatarios de aquella pasión juvenil. Toda Jenny, de entonces y de ahora, sabe que "el tómalos, toma estos cantos" y el "para aplacar en ti gozo y dolor" abren expectativas eróticas que el crítico literario intelectualista solo puede, en el mejor de los casos, sospechar. En esa convicción y en la simpatía por las Jenny (y por los Marcos Fonz que dedican su tiempo a estos amores de otros tiempos) baso yo, que ni siquiera soy crítico literario, el atrevimiento de presentar aquí este Marx olvidado.

10

La revisión del marxismo en Rosa Luxemburg[113]

1

Los términos "revisión" y "revisionismo" han tenido mala prensa en la historia del marxismo. El uso peyorativo de estas palabras, establecido desde Lenin, da por supuesto que existe algo así como una ortodoxia marxista, que esta ortodoxia es inatacable y que cualquier alejamiento de ella es deplorable o negativo.

Pero todo eso es mucho suponer. Y, además, es suponer mal.

La obra de Marx tiene muchas facetas (filosófica, histórica, socioeconómica, política, etc.), y en varias de esas facetas es una obra abierta. La obra de Marx es una obra orientada siempre por el espíritu científico, por el espíritu crítico, por el espíritu analítico y revolucionario. Y no hay ciencia sin revisión de hipótesis o tesis; ni se puede mantener el espíritu revolucionario, en el plano sociopolítico, sin adaptación de la teoría política a las realidades nuevas, lo cual implica también revisar puntos de vista y actuaciones prácticas.

A poco que se mire, se llegará en seguida a la siguiente conclusión. Ya el viejo Marx (de 1874 a 1883) revisa lo que había escrito en el volumen primero de *El capital* para tratar de entender lo que está ocurriendo en Rusia a partir de 1861. Y el viejo Engels, entre 1883 y 1892, revisa tanto la obra económica como la obra política de Marx en función de los problemas y las necesidades nuevas del movimiento obrero de la época.

---

113. Esquema desarrollado de una conferencia impartida en la Universidad de Sevilla, el 12 de marzo de 1999, cuya grabación hemos podido obtener. Puede verse entre la documentación del autor depositada en el "archivo FFB" asociado a la Biblioteca general de la UPF (NE).

Casi todas las revoluciones del siglo XX, tanto las victoriosas (Rusia, China, Cuba, Vietnam) como las fracasadas (Alemania, Hungría, Italia, España), se han hecho a partir de revisiones de la obra de Marx. Lo que conocemos con el nombre de leninismo, o con el nombre de consejismo, o con el nombre de maoísmo, o con el nombre de castrismo, o con el nombre de guevarismo, etc. son de hecho revisiones del marxismo: adaptaciones de lo esencial del pensamiento revolucionario de Marx a las nuevas situaciones concretas de un mundo que Marx no pudo conocer.

Así es que en vez de nombrar negativamente toda revisión de la obra de Marx es mejor considerar que ha habido, a lo largo del siglo XX, revisiones del marxismo de derechas y de izquierdas, revisiones revolucionarias y revisiones reformistas. Esto implica admitir que ha habido diferentes lecturas de Marx y diferentes "marxismos" (en plural). Y luego comparar entre estas revisiones: ver lo que han dado de sí, a qué han conducido históricamente cada una de ellas, etc.

A estas alturas de la historia hay que decir ya que algunas de las revisiones de Marx que estuvieron en el origen de revoluciones fracasadas o derrotadas (por ejemplo, la llevada a cabo por Rosa Luxemburg y los espartaquistas en la Alemania de la primera guerra mundial, o la llevada a cabo por Antonio Gramsci y los consejistas torineses en 1919) pueden resultar, a la larga, más sugerentes o productivas que otras revisiones que resultaron triunfantes en su momento y que, por eso mismo, se identificaron con la ortodoxia.

2

Cuando se lee atentamente la obra de Lenin uno se da cuenta en seguida de que incluso en él hay dos usos de la palabra "revisar": uno, positivo, que quiere decir poner al día, actualizar, el pensamiento de Marx ante los problemas nuevos. Esto lleva a lo que Lenin llama "análisis concreto de la situación concreta". Por ejemplo, Lenin revisa a finales del siglo XIX lo que había sido el punto de vista de Marx, un par de décadas antes, sobre el futuro de la comuna rural rusa en relación con las perspectivas revolucionarias. El sentido negativo que Lenin dio a la

palabra "revisionismo" se puede traducir así: manipulación, simplificación o tergiversación del pensamiento de Marx para abandonar su intención revolucionaria (incluso con fraseología revolucionaria, como en el caso del "revisionismo de izquierdas").

Lo mismo ocurre cuando se lee con calma la obra de Rosa Luxemburg [RL]. También ella ha empezado usando el término "revisionismo" en un sentido negativo o peyorativo, en 1898-99, al discutir con Bernstein. Lo que preocupaba entonces a R. L. era la pérdida de sustancia revolucionaria de la relectura reformista de Marx que Bernstein estaba proponiendo, el hacer pasar aquella mezcla de entreguismo y oportunismo como continuación del pensamiento de Karl Marx. Criticando el reformismo revisionista de Bernstein, R. L. ha escrito:

> El esquema de Fourier consistente en convertir mediante un sistema de falansterios el agua de todos los mares en exquisita limonada fue, a buen seguro, una idea fantástica. Pero cuando Bernstein propone trasvasar el océano de las amarguras capitalistas al mar de las dulzuras socialista, vaciándolo poco a poco en botellas de limonada social-reformista, está presentado una idea, sin duda menos inspirada que la de Fourier, pero tan fantástica o más que aquella.

Lo que R. L. criticaba como "revisionismo" en el caso de Bernstein era básicamente la aceptación por éste de la estructura lógica y mental del discurso burgués. Así lo ha dicho explícitamente en una página muy conocida de *Reforma y revolución*:

> Dando el adiós a nuestro sistema dialéctico y recurriendo en su lugar a las socorridas evasivas intelectuales de "por una parte y por otra", "sí, pero", "aunque, sin embargo", "más, menos", etc, etc. cae por lógica en una forma de pensamiento que pertenece históricamente a la burguesía en decadencia, siendo el fiel reflejo intelectual de la existencia social y de la actividad política de la burguesía en este período. La actitud política "por una parte y por la otra", "sí, pero", de la burguesía de hoy, se asemeja de forma muy marcada a la manera de pensar de Bernstein, lo cual es la comprobación más certera de la naturaleza burguesa de su concepción del mundo [RyR, 103].

Volveré luego sobre un aspecto de actualidad de la crítica de R. L. al revisionismo reformista de Bernstein. Ahora querría añadir, en este contexto, que la propia Luxemburg ha empleado años después el término "revisar" en un sentido positivo. Por ejemplo, cuando en 1906 admite que "la revolución rusa [de 1905] obliga a revisar fundamentalmente el antiguo punto de vista marxista respecto de la huelga de masas" [*Huelga de masas, partido y sindicatos*]; o cuando, en 1912-1913, se ocupa de la acumulación de capital y expresa la necesidad de revisar el punto de vista expresado por Marx sobre este asunto en el volumen segundo de *El capital* porque le parece inconcluyente.

En uno y otro caso, al dialogar con Marx desde los problemas de su propio presente, lo que está proponiendo R. L. es pensar desde Marx para ir más allá de Marx. Es en ese sentido en el que puede hablarse de revisión positivamente. Para que no haya dudas al respecto ella misma ha añadido en *Huelga de masas, partido y sindicatos*:

> Solo el marxismo, sus métodos y sus puntos de vista generales podrán alcanzar la victoria bajo una nueva forma. La mujer amada por el Moro solo puede morir a manos del Moro.

Y en 1913, al final de *La acumulación de capital*, ha escrito:

> El marxismo es una concepción revolucionaria que pugna constantemente por alcanzar nuevos conocimientos, que odia, sobre todas las cosas, el estancamiento de las fórmulas fijas, que conserva su fuerza viva y creadora, en el chocar espiritual de las armas de la propia crítica y en los rayos y truenos históricos. Por eso estoy de acuerdo con Lessing cuando escribió a Reimarus: "¡Y qué se ha de hacer! Pues que cada cual diga lo que se antoje verdad y que la Verdad misma sea encomendada a Dios" [ed. Grijalbo, p. 454]

3

De *Reforma o revolución* [1899]. Hay todavía un punto de este texto que, más allá de la polémica con Bernstein, conviene subrayar en positivo: el vínculo entre la lucha por la democracia y la lucha por el socialismo.

En vista de la circunstancia de que el liberalismo burgués ha hecho a un lado su propia sombra por temor al crecimiento movimiento obrero y a su mismo final, nosotros concluimos que el movimiento obrero socialista es hoy el único soporte de algo que no es la meta final del movimiento socialista: la democracia. Debemos concluir que la democracia no puede tener otro fundamento; debemos concluir que el movimiento socialista no está ligado a la democracia burguesa sino que, por el contrario, el destino de la democracia está ligado al del movimiento socialista; debemos concluir que la democracia no adquiere mayores probabilidades de vida a medida que la clase trabajadora renuncia a la lucha por la emancipación, sino que, por el contrario, la democracia encuentra mayores oportunidades para sobrevivir a medida que el movimiento socialista llega a ser suficientemente fuerte para luchar contra las consecuencias reaccionarias de la política mundial y de la deserción burguesa de las filas de la democracia. Quien quiera fortalecer la democracia debería fortalecer y no debilitar el movimiento socialista. Quien renuncia a la lucha por el socialismo renuncia tanto al movimiento obrero como a la democracia [RyR ed. Grijalbo p. 84-85].

La democracia es necesaria e indispensable a la clase trabajadora porque crea las formas políticas (administración autónoma, derechos electorales, etc.) que servirán al proletariado de apoyo en su tarea de transformar la sociedad burguesa. La clase trabajadora necesita la democracia porque solo a través del ejercicio de sus derechos democráticos puede llevar al proletariado a conocer sus intereses de clase y su tarea histórica [...] La democracia es indispensable no porque haga superflua la conquista del poder político por el proletariado, sino porque hace esta conquista necesaria y posible [*ibid.*, p. 94].

4

De "Problemas de organización de la socialdemocracia" [1904], donde se critica la concepción leninista, centralista, del partido por ser ajena a la tradición socialdemocrática. También aquí R. L. usa el término "revisionismo" o "revisionista". Pero en este caso el "revisionista" es Lenin, el otro crítico del revisionismo reformista, el Lenin teórico de un partido

en el que el comité central tiene el privilegio de nombrar los comités locales e imponer los propios estatutos. Eso es para Rosa Luxemburg "revisar la tradición socialdemocrática" en un sentido acentuadamente jacobino, en una dirección conspirativa blanquista y con un concepto de disciplina que no se diferencia del que se aplica en la fábrica, en el ejército y en el aparato estatal burgués:

> La autodisciplina de la socialdemocracia no es la sustitución de la autoridad de los gobernantes burgueses por la autoridad de un comité central socialista. La clase obrera adquirirá el sentido de la nueva disciplina, la libremente asumida autodisciplina de la socialdemocracia, no como resultado de la disciplina impuesta por el Estado capitalista, sino por la extirpación hasta la última raíz de los viejos hábitos de obediencia y servilismo.

5

De *Huelga de masas, partido y sindicatos* [1906]. Cambio de significado de la huelga de masas: anarquismo y marxismo:

> La huelga de masas fue practicada en Rusia no como un medio de instalarse de entrada, mediante un golpe de efecto, en la revolución social, ahorrándose la lucha política de la clase obrera y particularmente el parlamentarismo, sino como un medio de crear primero para el proletariado las condiciones de la lucha política cotidiana y en particular del parlamentarismo... para conquistar precisamente esos mismos derechos y condiciones políticas cuya necesidad e importancia en la lucha por la emancipación de la clase fueron demostradas por Marx y Engels, quienes las defendieron con todas sus fuerzas en el seno de la Internacional, oponiéndose al anarquismo.
>
> De este modo la dialéctica de la historia, la roca sobre la cual reposa toda la doctrina del socialismo marxista, tuvo por resultado que el anarquismo, ligado indisolublemente a la huelga de masas, haya entrado en contradicción con la práctica de la propia huelga de masas. Y ésta última, a su vez, combatida en otra época como contraria a la acción política del proletariado, aparece hoy como el arma más poderosa de la lucha política por la conquista de los derechos políticos. Si

es verdad que la revolución rusa obliga a revisar fundamentalmente el antiguo punto de vista marxista, etc. etc. [ed. PyP, pp. 46-47].

Crítica del sindicalismo existente:

No se puede hacer ni la revolución ni la huelga de masas con la psicología de un sindicato que solo consiente en detener el trabajo el Primero de Mayo con la condición de poder contar con un subsidio asegurado y determinado por adelantado en caso de despido.

Los sindicatos alemanes son el producto directo del partido socialista, un producto de la socialdemocracia. Y en este sentido la tentativa de emancipar a los sindicatos de la teoría socialista mediante la búsqueda de otra "teoría sindicalista" en oposición al socialismo es, desde el punto de vista de los mismos sindicatos y de su futuro, una tentativa suicida. Separar la práctica sindicalista del socialismo científico significaría para los sindicatos alemanes perder inmediatamente toda su superioridad sobre los distintos sindicatos burgueses y caer de la altura conquistada al nivel de los viejos balbuceos y de un empirismo de baja estofa.

Si alguna vez esta apariencia de neutralidad, esta distinción o esta separación entre los sindicatos y la socialdemocracia se transformara en verdadera y se realizara ante los ojos de las masas proletarias, los sindicatos perderían de golpe toda su ventaja frente a las asociaciones burguesas concurrentes y perderían así toda su fuerza de reclutamiento, el fuego que las torna vivas.

6

De *La acumulación de capital* [1913]:

El capitalismo es la primera forma económica con capacidad de desarrollo mundial. Una forma que tiende a extenderse por todo el ámbito de la Tierra y a eliminar a todas las demás formas económicas; que no tolera la coexistencia de ninguna otra. Pero es también la primera que no puede existir sola, sin otras formas económicas de que alimentarse, y que al mismo tiempo que tiene la tendencia a convertirse en forma única, fracasa por la incapacidad interna de su desarrollo. Es una contradicción histórica en sí misma. Su movimiento de acu-

mulación es la expresión, la solución constante y al mismo tiempo la graduación de la contradicción. A una cierta altura de la evolución esta contradicción solo podrá resolverse por la aplicación de los principios del socialismo, de aquella forma económica que es al propio tiempo, por naturaleza, una forma mundial y un sistema armónico, porque no se encaminará a la acumulación sino a la satisfacción de las necesidades vitales de la humanidad trabajadora misma y a la expansión de todas las fuerzas productivas del planeta [ed. Grijalbo, p. 363]

El intercambio del capital con los medios no capitalistas empieza tropezando con todas las dificultades propias de la economía natural, con el régimen social tranquilo y seguro, y las necesidades restringidas de una economía campesina patriarcal y de una sociedad de artesanado. Para resolver estas dificultades, el capital acude a remedios heroicos, echa mano del hacha del poder político. En la misma Europa, su primer gesto es derribar revolucionariamente la economía natural del feudalismo. En los países de ultramar, su primer gesto, el acto histórico con el que nace el capital, y que desde entonces no deja de acompañar ni un solo momento a la acumulación, es el sojuzgamiento y el aniquilamiento de la comunidad tradicional. Con la ruina de aquellas condiciones primitivas, de la economía natural, campesinas y patriarcales de los países viejos, el capitalismo europeo abre la puerta al intercambio de la producción de mercancías, convierte a sus habitantes en clientes obligados de las mercancías capitalistas y acelera al mismo tiempo en proporciones gigantescas su proceso de acumulación desfalcando de un modo directo y descarado los tesoros naturales y las riquezas atesoradas por los pueblos sometidos a su yugo. Desde los comienzos del siglo XIX estos métodos se desarrollan paralelamente con la exportación del capital acumulado en Europa a los países no capitalistas del resto del mundo, donde, sobre un nuevo campo, sobre las ruinas de las formas indígenas de producción, conquistan nuevos clientes para sus mercancías y, por tanto, nuevas posibilidades de acumulación.

De una carta a Mathilde Wurm [16/II/1917]:

Nada hay más cambiante que la psicología humana. Tanto más cuanto que la psique de las masas oculta siempre en su interior todas las posibilidades latentes. Al igual que Talasa, el mar eterno, pasa de la calma mortal a la tempestad que ruge, así las masas: de la cobardía más vil al heroísmo más salvaje. Las masas son siempre lo que es

necesario que sean en función de las circunstancias y siempre están a punto de convertirse en algo totalmente distinto de lo que parecen ser. ¡Valiente capitán sería aquel que solo fijara su ruta en función del aspecto momentáneo de la superficie del agua y no supiera prever las tempestades tomando en cuenta los signos que vienen del cielo y de las profundidades! Ser decepcionado por las masas es siempre lo más bochornoso que le puede pasar a un dirigente político. Un dirigente de gran estilo no basa su táctica en el humor momentáneo de las masas, sino en las leyes de hierro de la evolución, mantiene su táctica a pesar de las decepciones, y, por lo demás, deja a la historia llevar adelante con toda calma su obra de maduración.

11

Sobre marxismo y anarquismo[114]

I

Se nos pregunta si es posible renovar hoy en día lo que fue el diálogo entre Marx y Bakunin. Voy a contestar brevemente a esta pregunta para luego argumentar mi punto de vista. La respuesta es: sí; no solo es posible sino que además es necesario. Y sería bueno, y razonable, que este diálogo enlazara con el momento en que Marx y Bakunin aún colaboraban, es decir, con aquel momento anterior a la creación de la Primera Internacional en que Marx defendía el socialismo como "conquista de la democracia" y Bakunin traducía al ruso el *Manifiesto comunista*.

Dicho eso querría añadir enseguida que los motivos del desacuerdo que estuvieron en el origen del enfrentamiento histórico entre marxismo y anarquismo durante la Primera Internacional han caducado; que los motivos de fondo por los que chocaron Marx y Bakunin en la década de los setenta del siglo pasado hace mucho tiempo que quedaron superados; y también los motivos de fondo que enfrentaron a marxistas y anarquistas durante la guerra civil española. Quedarse en

---

114. Inicialmente fue una conferencia dictada el 24 de mayo de 2000 en el Ateneo barcelonés. Publicada, con modificaciones, en "La insignia" el 1 de junio de 2000, y reeditada por TopoExpress el 25 de agosto de 2016, en el cuarto aniversario del fallecimiento del autor: http://www.elviejotopo.com/topoexpress/sobre-marxismo-y-anarquismo/. Fue traducida al alemán: "Über Marxismus und Anarchismus", *Beitrage zur Theorie und Praxis der AMS*, nº 1, enero de 2001 (NE).

ellos, quedarse en aquellos motivos, no tiene sentido. O para decirlo con más precisión: poner esos motivos en primer plano solo tiene sentido desde el punto de vista historiográfico.

II

Concretaré un poco más esta convicción mía. Tanto si pensamos en el debate histórico sobre la mejor forma de organización de los de abajo para su liberación (o sea, sobre si ésta ha de ser predominantemente política o predominantemente socio-sindical) como si pensamos en la controversia sobre centralismo democrático o confederación, o en el debate entre espontaneidad voluntarista y dirección consciente (que llega desde fuera de las clases trabajadoras), o el debate acerca de la extinción o abolición del Estado, o en la controversia entre Marx y Bakunin sobre la forma de entender la historia y la naturaleza humana (que es lo que está por debajo de la controversia sobre acracia o dominación de clase), en todos los casos la conclusión a la que me parece que hay que llegar es la misma: hace mucho tiempo que las posiciones sobre estos temas se han hecho transversales y no corresponden ya propiamente a posiciones exclusivas de organizaciones marxistas y de organizaciones anarquistas.

Allí donde estos debates siguen estando en primer plano no hay apenas realidad social con la que enlazar. Y allí donde hay realidad social con una intención transformadora (en algunos de los movimientos sociales críticos y alternativos del mundo actual) lo que fue el ideario marxista y lo que fue el ideario anarquista (o libertario) se han ido fundiendo o casi.

III

Por eso, en líneas generales, hace ya varias décadas que ni los medios de comunicación ni lo que se suele llamar "opinión pública" distinguen con claridad entre ideas y actuaciones anarquistas e ideas y actuaciones marxistas. Más bien las confunden, confunden constantemente

marxismo y anarquismo. Esto que digo era ya muy patente en los años setenta, durante el ciclo en que concluyen las movilizaciones de 1968. Un ejemplo: la tendencia generalizada de la prensa alemana a considerar "anarquistas" a los principales componentes de la Fracción del Ejército Rojo, el grupo Baader-Meinhof, cuando, obviamente, la formación de los mismos era más bien de orientación marxista en casi todo lo esencial. Otro ejemplo: la tendencia, existente también por entonces, y no solo en la prensa desinformada y manipuladora, a considerar "anarquista" el bordiguismo, que toma su nombre de Amadeo Bordiga, uno de los fundadores históricos del Partido Comunista de Italia, enfrentado luego con Lenin, crítico de la URSS e inspirador en las décadas siguientes de varios grupos comunistas minoritarios, sobre todo en Italia y en Francia.

Creo que se puede decir que casi todas las cosas interesantes para un punto de vista revolucionario que tomaron cuerpo en torno a 1968, tanto en Europa como en los EE UU de Norteamérica, son el resultado de la integración de ideas marxistas y anarquistas; esta integración o complementación se produjo a partir de la reconsideración crítica entonces en curso de las ortodoxias tradicionales correspondientes. Esta reconsideración crítica afectó no solo a la versión estalinista y postestalinista del comunismo marxista, sino también a algunas de la ideas-fuerza del propio Marx (por ejemplo, la noción de "fuerzas productivas") y de Bakunin (por ejemplo, la idea de "acción directa").

Dos síntomas de lo que estaba cambiando por entonces tanto en el universo marxista como en el universo anarquista son los siguientes: 1º el choque entre Federica Montseny y Cohn-Bendit, en uno de los congresos anarquistas más sonados de la época, justo después de los principales acontecimientos de mayo del 68 en Francia[115]; y 2º el

---

115. En "Cuando empiece la vista" –*Intervenciones políticas*, ed. cit., pp. 175-176– M. Sacristán explicaba con ironía este desencuentro en los términos siguientes: "Y cuando se leen ingenuidades como la de Gudrun Ensslin, para la cual es, a estas alturas, un objetivo valioso conseguir que "los cerdos mismos se vean obligados a abolir su propia ideología "(¡como si a las grandes compañías se les diera algo de los "valores espirituales" de la "civilización occidental" o del "estado de derecho"!), puede pasarle a uno lo que a Federica Montseny respecto de Daniel Cohn-Bendit cuando el congreso anarquista de Carrara de septiembre de 1968, que se limitó a

choque de los principales representantes del movimiento estudiantil italiano (que se consideraban marxistas en su mayoría) con el PCUS y con el PCI.

IV

Pondré ahora algunos ejemplos de la fusión, integración o complementación de ideas marxistas y anarquistas:

1º La obra y la actividad de Guy Debord (el autor de *La sociedad del espectáculo* y de las *Consideraciones sobre la sociedad del espectáculo*[116]) en los márgenes, por así decirlo, de la Internacional Situacionista; una obra de la que algunos pensamos que tuvo un carácter premonitorio de lo que iba a pasar en el capitalismo tardío o globalizado;

2º La influencia de la obra de Karl Korsch en toda una serie de grupos y organizaciones antiautoritarias de finales de los años sesenta y comienzos de la década de los setenta, lo cual es relevante para la idea que quiero defender si se tiene en cuenta que Karl Korsch había sido un marxista histórico que en algunos aspectos derivó hacia el anarquismo ya durante los años de la guerra civil española;

3º La orientación de la obra de Murray Bookchin, tal vez el anarquista más influyente en el movimiento ecologista social, sobre todo a partir de los ensayos recogidos con el título de *Por una sociedad ecológica*, donde, después de criticar duramente la idea y la práctica del socialismo, caracteriza precisamente la sociedad ecológica alternativa como "anarco-comunista", desarrollando la idea común (formulada por Marx y compartida por Bakunin) de una sociedad en la que regiría el principio: "de cada uno según sus posibilidades; a cada uno según sus necesidades".

4º La evolución del movimiento de los autónomos en Italia (y luego en otros países europeos), en el que se integran muy pronto elementos de la tradición marxista y de la tradición anarquista;

---

comentar fríamente: "Le sentarían bien un par de bofetadas" (NE).

116. Puede verse, entre otros textos, "Situacionistas y mayo francés del sesenta y ocho". En FFB, *Por una Universidad democrática*, Vilassar de Mar (Barcelona), El Viejo Topo, 2009, pp. 73-92 (NE).

5º Lo que ocurrió aquí mismo, entre nosotros, con el efímero Movimiento Ibérico de Liberación (MIL)[117], en el que se funden, también muy pronto, guevarismo marxista y libertarismo.

Este constante intercambio de ideas marxistas y anarquistas, e incluso la fusión o integración, más menos conscientemente buscada entre ambas, se puede rastrear igualmente en algunas de las revistas alternativas que se publicaron en España entre 1976 y 1981, por ejemplo, en *Negaciones* (donde el punto de vista "consejista" hace de puente entre las dos tradiciones), o en *El Viejo Topo* (en cuya primera etapa se especuló varias veces sobre la actualización dialogada de marxismo y anarquismo), o, con otros matices, en *Teoría y práctica* y en la revista vasca *Askatasuna* (donde la influencia de las ideas de Debord, de un lado, y de Toni Negri, de otro, es muy patente, al menos en mi recuerdo)[118].

V

Este proceso interactivo y transversal ha sido, desde luego, por lo que hace a Cataluña y a España, no solo minoritario sino, como era de esperar, *excéntrico* respecto de los dos polos tradicionales del marxismo y del anarquismo: el PCE y la CNT. Por lo que yo sé, en esos ámbitos todos los intentos de suscitar una reflexión y un diálogo de estas características sobre anarquismo y marxismo han fracasado hasta ahora.

Hubo, sin embargo, a finales de la década de los setenta algo así como una iniciativa para repensar en común la nueva situación, sin ocultar las diferencias existentes entre las tradiciones; una iniciativa que se puede considerar todavía ahora como un antecedente interesante de lo que estamos haciendo hoy aquí. Me refiero al intercambio epistolar entre Joan Martínez Alier y Manuel Sacristán, hecho

---

117. La organización política en la que militó Salvador Puig Antich, asesinado por el fascismo –garrote vil– el 2 de marzo de 1974 (NE).

118. En una de las versiones de la conferencia, añadía FFB entre corchetes: "No sé hasta qué punto ese tipo de desarrollos y de interrelaciones entre ideas marxistas y anarquistas se ha producido también en América Latina desde los años setenta, pero sería interesante llevar a cabo una investigación al respecto] (NE).

público en las páginas del número 8 de la revista *Materiales*, y hace poco mencionado en un libro sobre la tradición libertaria en Cataluña. Hay que aclarar que Martínez Alier estaba entonces, entre 1977 y 1978, si la memoria no me falla, peleándose con la CNT en una fase nueva de *Solidaridad obrera*; y Manuel Sacristán, a su vez, estaba entonces peleándose con la dirección del PSUC sobre el "eurocomunismo" precisamente desde la revista en la que se produjo aquel diálogo y que fue el origen de la actual *mientras tanto*.

Aunque breve, aquel fue un intento de hacer balance crítico de lo que habían sido marxismo y anarquismo pensando hacia el futuro. Había, además, en el caso de este intercambio (que sería algo más que epistolar, puesto que Martínez Alier pasó en seguida a colaborar durante algún tiempo en la revista *mientras tanto*), un vínculo teórico y práctico que permitía pensar en una aproximación: la convicción de la importancia que tenía integrar la problemática ecológica en la perspectiva tradicional (marxista y/o anarquista) de transformación social.

Pero justamente la confrontación y el diálogo entre Martínez Alier y Sacristán, que sin duda fueron productivos para la formación de otras personas más jóvenes (yo mismo creo haber aprendido unas cuantas cosas de aquella experiencia) refuerza lo que acabo de decir sobre el carácter *excéntrico* de este tipo de circulación de ideas marxistas y anarquistas: los dos, Martínez Alier y Sacristán, quedaron fuera de lo que era la línea principal de preocupaciones de las organizaciones respectivas, la CNT y el PCE-PSUC. La ilusión "eurocomunista" que, como se sabe, pronto acabaría en nada, minorizó a Sacristán[119]; y Martínez Alier, en el otro lado, se vio acusado de "marxista". Esto, aunque no suele recordarse ya, también es parte de nuestra particular "transición". Y, sin embargo, sin esas influencias entrecruzadas apenas podría explicarse el origen del movimiento antinuclear[120] en Catalu-

---

119. Uno de los artículos más decisivos de Sacristán sobre el tema, "A propósito del 'eurocomunismo", se publicó en el núm. 6 de la revista *Materiales*, noviembre-diciembre de 1977. Puede verse ahora en *Intervenciones políticas*, ed. cit., pp. 196-207 (NE).

120. El autor fue miembro activo del CANC, del Comité Antinuclear de Cataluña, junto con Sacristán, Toni Domènech, Hortensia Fernández, Eduard Rodríguez Farré y otros compañeros. Fueron numerosos sus escritos y acciones antinucleares. Un

ña, que ha sido una de las bases del posterior ecologismo social. Y no solo aquí.

VI

Querría añadir, de todas formas, que el fracaso de estos pocos intentos de reflexionar en común sobre lo que estaba ocurriendo en el plano ideológico y en las prácticas sociales desde 1968 no se debió solo a la fijación de las direcciones de las dos principales organizaciones marxistas y anarquistas, sino también a los prejuicios arraigados en la mayoría de los intelectuales entonces comprometidos con una y otra opción, es decir, a la tendencia (de la que también yo tengo que autocriticarme[121]) a mirar mucho más hacia atrás, hacia el pasado, hacia los grandes debates de otros tiempos, que hacia adelante, hacia los problemas a los que habría que hacer frente en el inmediato futuro.

Basta con repasar los documentos de las Primeras Jornadas Libertarias celebradas en Barcelona (parcialmente recogidos en *Ajoblanco*) y compararlos con lo que se estaba escribiendo por entonces en algunas de las revistas teóricas marxistas no particularmente vinculadas al PCE (como *Zona abierta* o *El cárabo*, por ejemplo) para darse cuenta, de golpe, de hasta qué punto la fijación respecto de los debates del pasado ha contado entre nosotros al hablar del presente. Y basta con repasar lo que ha sido la evolución política de muchos de los intelectuales que entonces llevaban la voz cantante en esto de la confrontación entre anarquismo y marxismo (Semprún, Maura, Racionero, José Ribas, el Savater del *Panfleto contra el todo*, de un lado; Tamames, Solé Tura, Claudín, Paramio o Escudero, de otro) para ilustrar a los más jóvenes sobre la inanidad de aquella superposición de discursos.

---

ejemplo de los primeros: "Castilla y León. Granero y basurero nuclear de España", *mientras tanto* nº 32, octubre de 1987 pp. 3-9 (NE).

121. Sea como fuere, FFB y Sacristán editaron en "Hipótesis", en la temprana fecha de 1974, la *Antología ácrata española* de Vladimir Muñoz. Es el volumen 7 de la colección (NE).

VII

Ahora querría precisar que cuando digo que los motivos de fondo del enfrentamiento histórico entre marxismo y anarquismo han caducado no pretendo implicar en esta afirmación que haya que olvidar o silenciar la historia de los conflictos, controversias, desavenencias y enfrentamientos físicos. Creo que hay que volver sobre esta historia porque es lo que ha dado cuerpo a tradiciones diferenciadas, particularmente en el movimiento obrero. Pero también me parece que es hora ya de reflexionar sobre esta historia en común, y tal vez partiendo de aquellos casos más dolorosos que nos obligan, precisamente por ello, a revisar tópicos y prejuicios. No para ocultar o justificar nada, sino para explicar y superar situaciones.

Para no demorarme en esto pondré otro ejemplo: *Tierra y libertad*, la excelente película de Loach, habría ganado en intensidad dramática, y nos habría hecho pensar más a todos, si en las secuencias dedicadas a la Barcelona de 1937 hubiera introducido una reflexión sobre esta circunstancia: Camillo Berneri, anarquista italiano, que acababa de criticar muy agudamente la táctica de Federica Montseny, lee en Radio CNT-Barcelona el elogio fúnebre de Antonio Gramsci, comunista marxista, también italiano, que murió víctima del fascismo mussoliniano, y él mismo muere asesinado unas semanas después seguramente víctima de otros que luchaban contra el fascismo, admiraban a Gramsci y criticaban a su vez el punto de vista anarquista sobre guerra y revolución. Berneri y Gramsci estaban entonces, por así decirlo, en los márgenes de las dos tradiciones. Pero hoy en día pensar en sus destinos, comparar sus obras y ponerlos a dialogar idealmente nos sitúa en el centro de la reflexión que hay que hacer. Esa es una forma posible de enlazar con el pasado. Que hemos puesto en práctica, por cierto, iniciando simbólicamente la colección "Clásicos del pensamiento crítico"[122], en Los Libros de la Catarata, con antologías de textos de Gramsci y Berneri (Madrid, 1998).

122. La dirigieron durante años Jorge Riechmann y el autor (NE).

VIII

Esa es una forma posible de enlazar con el pasado. Pero si lo que se pretende es reanudar un diálogo que, por lo demás, está en la calle, en algunos de los movimientos sociales existentes, hay todavía otra forma, tal vez menos conflictiva, de orientarse: pensar en una política cultural alternativa para el presente, que es lo que algunos están haciendo ya al replantearse una cultura ateneísta a la altura de los tiempos. Esta debería tener una agenda propia, autónoma, no determinada por la imposición de las modas culturales ni por el politicismo electoralista de los partidos políticos.

Importa poco el que, al empezar, unos hablen de conquista de la hegemonía cultural y otros de aspiración a la cultura libertaria omnicomprensiva. Lo que de verdad importa es ponerse de acuerdo sobre qué puede ser ahora una cultura alternativa de los que están socialmente en peor situación, una cultura autónoma que dé respuesta al modelo llamado "neoliberal" y a lo que se llama habitualmente "pensamiento único". Por desgracia, la tradición politicista de unos y la tradición activista de otros no deja mucho tiempo todavía ni siquiera para pensar en lo que debería ser la agenda de una cultura ateneísta alternativa. Se dedica mucho más tiempo a la crítica, por lo demás fácil, del consumismo y de los programas televisivos más vistos. Habría que preguntarse, en cambio, cómo se sale en nuestras sociedades del "malestar cultural" y cómo se construye una nueva cultura de la solidaridad internacionalista, qué redes de comunicación (más o menos subterráneas o minoritarias) existen ya y qué redes habría que crear para un uso alternativo de los medios de comunicación existentes.

Para eso seguramente se necesitan "grupos de afinidad" distintos de los existentes. Éstos, en la mayoría de los casos, han sido inducidos por la cultura dominante: bien por razones técnicas (cuando la afinidad queda reducida al uso de tales o cuales tecnologías de la información y de la comunicación en constante expansión), bien por motivaciones estrechamente políticas (derivadas, además, de la agenda electoral de los partidos políticos mayoritarios). Los "grupos de afinidad" que más falta hacen ahora tendrían que arrancar justamente

de la experiencia libertaria, la cual pone el acento no en lo político, ni el uso de tal o cual técnica, ni en la limitación de las actividades a un solo asunto, sino en lo social y en lo cultural (en un sentido amplio); y que, de paso, entiende el pluralismo como pluralidad de ideas, como método para facilitar la inventiva y garantizar la descentralización desde abajo, no como permanente cristalización de la superposición de corrientes[123].

123. En la conferencia dictada en el Ateneo barcelonés, FFB añadió el siguiente apartado: "Un segundo paso. Cultura libertaria, cultura política, cultura de los ateneos. Agenda de los grandes temas para una política cultural alternativa: la batalla de ideas y la lucha por la hegemonía cultural en la España actual: 8.1. Malestar de la cultura y crisis cultural que se enquista: la respuesta alternativa al modelo neoliberal y al "pensamiento único": una nueva *cultura de la solidaridad internacionalista* [referencia a "Grandes corrientes de la cultura de la solidaridad"]. 8.2. Tradición y renovación en la cultura de tradición socialista: recuperación de *la vieja opción libertaria* y diálogo entre tradiciones de liberación [referencia a la propuesta cultural de Sacristán en los '80]. 8.3. El estado actual del problema de las dos culturas y la configuración de un punto de vista de la izquierda alternativa: por un humanismo de base científica. 8.4. Crítica de la situación actual de los grandes medios de comunicación de masas y *uso alternativo de los medios de comunicación*: dirección principal de la crítica de la cultura en el fin de siglo. 8.5. Importancia de la configuración de *una cultura confederal* en un Estado plurinacional y multilingüístico: la vertiente cultural de la propuesta de Estado federal" (NE).

12

Recuerdo de Valentino Gerratana [1919-2000][124]

I

Valentino Gerratana murió el 16 de junio [de 2000] en Roma. Los lectores que hayan seguido esta revista desde su fundación recordarán, sin duda, el nombre –que aquí ha sido citado muchas veces– y, tal vez, recuerden también alguno de sus excelentes artículos sobre Gramsci, no hace mucho tiempo traducido para *mientras tanto* por Josep Torrell[125]. Por su parte, los gramscianos y más en general las personas que aprecian la obra de Gramsci recordarán siempre con agradecimiento a Valentino Gerratana, ya que, desde 1975, su trabajo como editor de los *Quaderni del carcere* era referencia obligada en toda traducción o comentario del pensador sardo.

La edición crítica de los *Quaderni* de Antonio Gramsci, publicada por Einaudi en 1975 en cuatro volúmenes, ha sido con toda seguridad el más alabado de los trabajos realizados por Gerratana. Por ella era conocido y apreciado, con razón, desde los Estados Unidos de Norteamérica a la India y desde Japón a los diferentes países de Europa. Las actas del Congreso gramsciano reunido en Formia en 1987 bajo el rótulo "Gramsci nel mondo" son todavía un testimonio inigualable de la unanimidad con que estudiosos de los cinco continentes han elogiado me-

---

124. *International Gramsci Society Newsletter*, 11 de diciembre de 2000, Joseph A. Buttigieg (ed.), English Department of the University of Notre Dame, pp. 18-24. También en *mientras tanto*, nº 78, otoño de 2000, pp. 20-26. El texto lleva fecha de agosto de 2000 (NE).

125. Valentino Gerratana, "Dialogando con Gramsci en el presente (Cuestiones de método)", *mientras tanto*, nº 52, noviembre-diciembre de 1992, pp. 113-128.

recidamente esta labor. Por ella fue nombrado presidente honorífico de la *International Gramsci Society*, que allí, en Formia, inició su andadura.

Pero Gerratana no fue solo el mejor editor y lector de Gramsci hasta la fecha. Fue también un excelente historiador de las ideas y un intelectual permanentemente comprometido con el ideal de la liberación. Valentino Gerratana entendió desde joven la libertad como liberación y, frente a las concepciones formalistas o meramente procedimentales de la democracia, vio ésta como un proceso histórico en marcha. En la vida pública actuó siempre de acuerdo con esas convicciones: primero en el todavía gramsciano mundo "grande y terrible" de la segunda guerra mundial, cuando aún Mussolini dominaba Italia; luego, en los años del renacimiento del marxismo en Europa; más tarde, cuando Gramsci se convirtió, por politicismo estrecho, en una moda instrumental. Y así siguió actuando Gerratana cuando el autodenominado "pensamiento débil" y el presunto "pensamiento único" desplazaron el estudio de la obra de Gramsci de los programas que es preceptivo enseñar en las facultades de humanidades y ciencias sociales y empezó a dudarse en los ambientes intelectuales de la oportunidad de leer a quien sin duda ha sido uno de los clásicos del pensamiento político en el siglo XX.

Durante los largos años que separan la liberación de Roma de la desaparición del "socialismo real" y de la disolución del partido comunista italiano Gerratana fue un comunista laico, un comunista crítico y al mismo tiempo leal a los ideales por los que luchó ya en su juventud. De sí mismo habló y escribió muy poco. Apenas nos ha dejado unas cuantas páginas que sirvieran para trazar su biografía en la hora de la muerte. Y ni siquiera en la hermosa introducción que escribió en 1950 para el volumen de los escritos póstumos de Giaime Pintor, el amigo muerto con el que había compartido momentos difíciles en los años de la resistencia antifascista, hizo él concesiones autobiográficas. Como ha escrito Simonetta Fiori en una nota necrológica publicada en *La Repubblica* al día siguiente de su fallecimiento, Gerratana prefería echar un velo –el velo del pudor– sobre su papel en los años de la resistencia antifascista, precisamente "porque no era amante de medallas ni trofeos"[126].

126. Lo mismo podría decirse del autor y acaso con el mismo significado poliético y con muy similar concepción del buen vivir (NE).

El que fue decano de todos los gramscianos solía definirse a sí mismo, en privado y en broma, como "un detective". Y, en cierto modo, lo era: un detective del pensamiento, de la filología, de la historia de las ideas. Cuando se compara su edición de los *Cuadernos* gramscianos con la edición temática anterior (que había sido inspirada y parcialmente preparada por Palmiro Togliatti) se comprende mejor el sentido de aquella autoironía. Pues hay en su edición un trabajo tan paciente como inteligente de desciframiento de alusiones cruzadas, de contextualización de referencias, de datación de los manuscritos, de comparación entre las varias redacciones de las notas. Y un trabajo así exige, efectivamente, una capacidad deductiva, un método y un rigor intelectual parecidos a los que tenía Holmes. No es ninguna casualidad el que "búsqueda", "investigación" y "método" hayan sido palabras recurrentes con las que el propio Gerratana calificó su producción intelectual.

II

Valentino Gerratana había nacido en Scicli (Sicilia) el 14 de febrero de 1919. Estudió en Módica, en Salerno y en Roma. En esta última ciudad fue ayudante en la cátedra de Filosofía del Derecho ocupada por Giorgio Del Vecchio. Siendo aún muy joven, entre 1938 y 1942, publicó sus primeros escritos académicos en la *Rivista internazionale di filosofia politica e sociale* y en el "Bolletino dell'Istituto di filosofia del diritto" de la Universidad de Roma. Casi todos estos escritos juveniles son recensiones de obras contemporáneas de filosofía del derecho, bien de autores italianos (F. Battaglia, G. Gualtieri, G. Santucci, G. Candoloro), bien de clásicos como Campanella, Tocqueville y Sombart. De los escritos suyos de esa época llaman la atención dos aportaciones: "Contributo alla teoria del diritto naturale" (1938) y "Per una nuova impostazione del problema della libertà" (1941), donde discute ya con Benedetto Croce.

A los veinticuatro años, durante la segunda guerra mundial, Gerratana fue uno de los promotores de la Resistencia antifascista en Roma. Queda una foto de esa época, reproducida hace poco en *La Repubblica*, en la que se le ve junto a Giaime Pintor, Geno Pampaloni, Chichi

Marongiu y Carlo Salinari. Después de la caída de Mussolini, participó en la reconstrucción del partido comunista en la capital y al terminar la guerra empezó a escribir regularmente en *L'Unitá* y en *Rinascita*. Desde finales de la década de los cuarenta Gerratana fue miembro del consejo de redacción de la revista *Società*, y colaboró habitualmente en *Rinascita*, en *Il Contemporaneo* y en *Critica marxista*, publicaciones que han sido, hasta los años setenta, exponentes principales de la cultura marxista en Italia. También fue uno de los promotores de Editori Riuniti. Simultáneamente, Gerratana enseñó historia de la filosofía en las Universidades de Salerno, Siena y nuevamente Salerno (hasta su jubilación, ya en la década de los noventa).

III

Gerratana ha sido un excelente historiador de las ideas y uno de los mejores conocedores del marxismo que ha dado Italia en el siglo XX. Después de dialogar con Croce sobre el concepto de libertad a principios de la década de los cuarenta, lo hizo con Bobbio sobre el concepto de democracia en la década de los cincuenta y más tarde con Lucio Colletti, con Althusser y con Della Volpe sobre la interpretación de la obra de Marx en la década de los sesenta, o con Sebastiano Timpanaro sobre el concepto de materialismo y la posibilidad de un "marxismo leopardiano".

A pesar de lo que estas referencias puedan sugerir, no era Gerratana un filósofo particularmente amigo de la polémica, sino más bien un pensador que intervenía en la batalla de ideas solo en aquellos casos en que tenía la convicción de que éstas estaban siendo tergiversadas o trivializadas y que esta tergiversación o trivialización había de tener consecuencias prácticas negativas. En este sentido fue, sobre todo, un pensador de la práctica y del método, un hombre de la tribu de los que buscan, que supo combinar muy bien el rigor académico con la pasión política y al que nunca abandonó el convencimiento de que el beneficio de la duda y la crítica de las ilusiones tiene que equilibrarse con creencias analíticamente fundamentadas para que el pensamiento se haga práctica, actuación razonable.

Gerratana fue siempre un hombre extremadamente reservado y muy prudente, tanto en sus juicios políticos como en su trabajo de historiador de las ideas; un hombre alejado de los excesos, de las modas del momento y de los espectáculos intelectuales. Tal vez por eso cuando hoy, con la distancia que da el tiempo transcurrido, se releen aquellas intervenciones suyas en discusión con Croce, Bobbio, Althusser, Colletti o Timpanaro, lo que más llama la atención es el respetuoso equilibrio con que trata a los clásicos y a sus intérpretes, la claridad en la exposición de las ideas, el esfuerzo por precisar las variaciones en el uso de las grandes palabras ("libertad", "democracia", "socialismo") y la coherencia de la argumentación.

Tampoco fue Gerratana un autor de muchos libros: en los casi sesenta años en que se mantuvo activo como escritor y publicista apenas llegaría a publicar un centenar de ensayos, artículos y reseñas. Los más importantes de estos escritos fueron recogidos en dos libros: *Ricerche di storia del marxismo* y *Gramsci. Problemi di metodo*.

La primera parte de las *Ricerche* incluye tres de los asuntos a cuyo conocimiento más ha aportado Gerratana, Gramsci aparte. En primer lugar, la interpretación de la obra de Rousseau y su recepción por Marx. En segundo lugar, la valoración del *Anti-Dühring* de Engels en la historia del marxismo. Y en tercer lugar, el papel y la fortuna de Antonio Labriola. Los tres eran temas ampliamente discutidos en Italia en la década de los sesenta y siguen siendo asuntos de importancia para la comprensión de lo que ha sido la evolución histórica del marxismo. Pero en su lectura de Rousseau, Marx, Engels y Labriola, Gerratana rebasa con mucho lo que era entonces la polémica italiana. Hay, además, en esa primera parte de las *Ricerche*, un estimulante ensayo sobre "Marxismo y darwinismo", que es de las pocas aportaciones originales y documentadas escritas por aquellos años a este respecto.

La segunda parte del libro está dedicada a un asunto que por entonces levantaba pasiones: los debates sobre la transición al socialismo. En ella Gerratana aborda la evolución de la concepción leninista del estado, la controversia que mantuvieron los bolcheviques sobre capitalismo de estado y estado socialista o sobre cómo se debe entender el concepto, más general, de "formación económico-social". En ese contexto discute además Gerratana uno de los temas de investigación que entonces había

propuesto Louis Althusser, el de "los aparatos ideológicos del estado", para aclarar a partir de ahí cómo hay que entender –pensando en el marco de una tradición y evitando el dogmatismo– el método de Marx.

Aunque todos y cada uno de los ensayos contenidos en este libro se aguantan por sí solos como investigación historiográfica, la discusión de la "cuestión del método" es de hecho el hilo conductor de las *Ricerche* (como lo es también de la lectura que Gerratana ha hecho de Gramsci). Y en este aspecto las páginas que dedicó a estudiar las relaciones entre historia, estructura y sistema, por un lado, y entre ciencia e ideología en el marxismo, por otro, son seguramente de las más ecuánimes que se han escrito en cualquier momento y país.

IV

Para Gerratana, la ciencia, al igual que la ideología, está vinculada a una praxis social, de tal modo que, "fuera de dicha praxis, no es nada". Ahora bien, en su contrastación con la práctica social, el análisis científico se diferencia de la visión ideológica por el hecho de que no es solo, como esta última, funcional a la praxis, sino que al mismo tiempo es funcional a la comprensión de dicha praxis.

En ese cuadro teórico cobra relevancia como instrumento metodológico fundamental la *scepsis* de la razón científica. Ésta es entendida como la duda implícita en toda búsqueda en la que no se da por anticipado el resultado de la investigación que se debe alcanzar en el transcurso de la indagación. En la *scepsis* de la razón científica la duda está incorporada a la certeza y es inseparable de ella. Es la vibración de ese polo lo que impide que la certeza cristalice en dogmatismo y lo que asegura la continuidad del proceso cognoscitivo, de una praxis en la que la inmediatez del conocimiento empírico sigue siendo un elemento subordinado.

En las breves consideraciones suplementarias que Gerratana escribió en 1974 para la presentación de la edición castellana de las *Investigaciones* hay un paso que pone de manifiesto su equilibrio, también en el debate metodológico:

> Decir que el movimiento es el elemento constitutivo de la naturaleza del marxismo, en el sentido de que la historia del marxismo resulta ser una articulación directa de la estructura del mismo, tiene que significar dar primacía a la noción de "historia" respecto de la noción de "sistema" [...] Me doy cuenta de que esta orientación entra en contraste abierto con las orientaciones antihistoricistas tan difundidas hoy en la cultura contemporánea y en las cuales hay que incluir ciertas corrientes que pregonan su vinculación al marxismo. [...] Me limitaré a hacer observar que mientras el antihistoricismo implica en todos los casos una desvalorización de la noción de "historia", la posición opuesta, que tiende a dar la primacía a esa noción, no implica en absoluto ni necesariamente la desvalorización de la noción de "sistema" o de "estructura" [...] No me interesa hacer una defensa indiscriminada del historicismo (algunas de cuyas formas no merecen, en mi opinión, una defensa, sino una crítica sin prejuicios); lo que me interesa es más bien una renovación metodológica radical del mismo. Y en este campo creo que mi contribución consiste solo en haber indicado una perspectiva y trazado una hipótesis. La historia del marxismo [...] aparece como una experimentación permanente de estructuras teóricas móviles en tanto que corruptibles y estables en tanto que renovables, como un arsenal, en suma, en el que la conclusión de los trabajos no es previsible.

V

En la década de los ochenta Gerratana siguió trabajando, en colaboración con Antonio Santucci[127], en la edición de otros escritos de Labriola y de Gramsci. Frutos de esta colaboración son la publicación del *Epistolario* de Labriola (1890-1895 y 1896-1904) y una nueva edición,

127. Véase la sentida necrológica que FFB escribió en su recuerdo: "En la muerte de Antonio Santucci". http://gracefulgirl.pro/diario/2004/03/08/agenda/1078700410_850215.html. Sus palabras finales: "Adiós y gracias, Antonio, compañero. Sé que compañero y compañía fueron las palabras preferidas, y muchas veces repetidas, de tu español gramsciano. Incluso cuando la enfermedad y el dolor empezaron a hacer mella en tu ironía. Notaremos, y cómo, tu falta en los congresos gramscianos. Pero recordaremos tu presencia y lo que hiciste" (NE).

crítica, de los artículos de Gramsci en *L'Ordine Nuovo* (1919-1920). Ya entonces, y más aún en sus últimos años, Gerratana se distanció del Instituto Gramsci por la lectura "instrumental", plegada a la acción política más inmediata, que éste estaba haciendo del pensador sardo. Tuvo que pasar entonces por la situación paradójica del comunista laico que lo sigue siendo cuando otros dejan caer el nombre y desvirtúan la cosa: él, que había dedicado los mejores años de su vida a la reconstrucción paciente y desinteresada de los escritos gramscianos de la cárcel (gracias a cuya labor restituyó el estilo "fragmentario" de Gramsci, aquella escritura funcional a un pensamiento abierto, problemático y antidogmático) aún vivió el trance amargo de ser excluido de los actos oficiales del sesenta aniversario de la muerte de Gramsci organizados por el mismo Instituto con el que había preparado la edición crítica de los *Quaderni*.

Aun así mantuvo en estas lamentables cosas públicas la misma discreción de siempre: el viejo comunista supo encajar. No pudo, en cambio, superar otras desgracias más íntimas: la melancolía que le produjeron la muerte de un hijo todavía joven, estudiante de Nietzsche en Berlín, y, muy poco después, de su mujer, Olga Apicella, cuyo nombre seguramente resultará familiar a los amantes de los films de Nanni Moretti.

De Moretti, sobrino suyo, me habló Valentino con admiración y cariño la última vez que le vi en Roma. Aún tengo el recuerdo de aquella conversación romana, en ocasión de un encuentro organizado por la *International Gramsci Society*. Y lo recuerdo no solo por la afectuosidad de la mención, sino también porque, además de descubrirme una obra cinematográfica que entonces yo no conocía, ésta fue una manera, muy propia del maestro que era, de desviar cortésmente una conversación que se estaba deslizando peligrosamente hacia los tópicos jeremíacos sobre los males de la izquierda. Con este desvío Gerratana quería tal vez resaltar todavía el lado bueno del momento: la aparición de alguien, más joven, que ha conservado en imágenes el espíritu crítico de los viejos rojos y renovado, con ese espíritu, el sano humor que se necesita para resistir en los momentos difíciles.

Adiós, pues, y gracias por lo que nos enseñaste, también a nosotros, Valentino Gerratana.

13

De un viejo rojo asombrado... a los que no salen de su asombro[128]

Veo los telediarios de estos días y oigo lo que se dice en tertulias radiofónicas y televisivas y no logro salir del asombro. Veo en el centro del Imperio a las gentes ricas resucitar el viejísimo "ojo por ojo", blandir la sagrada bandera de los que nos han contado el cuento de que el mercado no tiene banderas y jalear los bombardeos de poblaciones civiles en nombre de la libertad y de la democracia mientras invocan a un viejo dios.

Veo, al otro lado del mundo, a las gentes pobres que se manifiestan en protesta contra los otros blandiendo las mismas banderas que les han hecho pobres, llamando a la guerra santa contra los infieles e invocando al viejo dios de un viejo libro.

Y oigo, en las provincias del Imperio, a intelectuales que un día fueron laicos y hasta "rojos" ponerse comprensivos con "esta guerra justa", alabar las religiones no fundamentalistas (como si hubiera habido alguna que no lo haya sido), recomendar la lectura del Corán a destiempo, comprometerse incluso a construir mezquitas a cuenta del estado laico y negociar con los imanes el futuro manual de la buena conducta del inmigrante integrado.

¿Era esto lo que llamaban posmodernidad?

Tiempos hubo, a los que Chaplin llamaba modernos[129], en que las

---

128. Publicado en 2000 en *Gramsci e o Brasil*. http://www.acessa.com/gramsci/?page=visualizar&id=76. Una versión ligeramente modificada en *Mundo Obrero*, enero de 2002, nº 124 (NE).

129. Una de las películas preferidas del autor (NE).

guerras se mencionaban por su nombre (hasta cuando eran "frías"), los inmigrantes eran conocidos con el nombre de trabajadores, los sindicatos no diferenciaban a los trabajadores por sus creencias religiosas y los intelectuales no aspiraban a sustituir a los Papas ni a los Emires sino que cultivaban el análisis, la crítica, la cultura laica, el antibelicismo, los valores de la Ilustración.

¡Que venga Marx y lo vea! Aquellos tiempos no volverán, desde luego. Pero podrían volver al menos sus ideas para ayudarnos a salir del asombro.

Para los nuevos esclavos de la época de la economía global (que, según dice el profesor de Surrey, Kevin Bales, andarán rondando los treinta millones), para los proletarios que están obligados a ver el mundo desde abajo (un tercio de la humanidad) y para unos cuantos miles de personas sensibles que han decidido mirar el mundo con los ojos de estos otros (y sufrirlo con ellos), el viejo Marx todavía tiene algunas cosas que decir. Incluso después de que su busto cayera de los pedestales que para su culto construyeron los adoradores de otros tiempos. ¿Qué cosas son esas? ¿Qué puede quedar vigente en la obra del viejo Marx después de que renegaran de él hasta aquellos que habían construido Estados en su nombre y de que llegara la nueva era de las banderas y de las religiones globalizadas?

Aunque Marx sea ya un clásico del pensamiento socioeconómico y del pensamiento político, todavía no es posible contestar a esas preguntas al gusto de todos, como las contestaríamos, tal vez, en el caso de algún otro clásico de los que caben en el canon. Y no es posible, porque Marx fue un clásico con un punto de vista muy explícito en una de las cosas que más dividen a los mortales: la valoración de las luchas entre las clases sociales.

Esto obliga a una restricción cuando se quiere hablar de lo que todavía haya de vigente en Marx. Y la restricción es gruesa. Hablaremos de vigencia solo para los asombrados, para los que siguen viendo el mundo desde abajo, con los ojos de los desgraciados, de los esclavos, de los proletarios, de los humillados y ofendidos de la Tierra. No hace falta ser marxista para tener esa mirada, por supuesto, pero sí hace falta algo de lo que no andamos muy sobrados últimamente: compasión para con las víctimas de la globalización neoliberal (que es a la vez,

como se está viendo, capitalista, precapitalista y posmoderna).

Para éstos, Marx sigue tan vigente como Shakespeare para los amantes de la literatura. Y tienen sus razones. Voy a dar algunas de las razones que podrían aducir estos seres anónimos que solo aparecen en los *media* debajo de las estadísticas y en las páginas de sucesos.

Marx dijo (en el volumen primero de *El capital* y en otros lugares) que aunque el capitalismo ha creado por primera vez en la historia la base técnica para la liberación de la humanidad, sin embargo, justamente por su lógica interna, este sistema amenaza con transformar las fuerzas de producción en fuerzas de destrucción. La amenaza se ha hecho realidad. Y ahí seguimos.

Marx dijo (en el volumen primero de *El capital* y en otros lugares) que todo progreso de la agricultura capitalista es un "progreso" no solo en el arte de depredar al trabajador sino también, y al mismo tiempo, en el arte de depredar el suelo; y que todo progreso en el aumento de la fecundidad de la tierra para un plazo determinado es al mismo tiempo un "progreso" en la ruina de las fuentes duraderas de esa fecundidad. Ahora, gracias a la ecología y al ecologismo, sabemos más de esa ambivalencia. Pero los millones de campesinos proletarizados que sufren por ella en América Latina, en Asia y en Africa han aumentado.

Marx dijo (en el *Manifiesto comunista* y en otros lugares) que la causa principal de la amenaza que transforma las fuerzas productivas en fuerzas destructivas y mina así las fuentes de toda riqueza es la lógica del beneficio privado, la tendencia de la cultura burguesa a valorarlo todo en dinero, el vivir en las "gélidas aguas del cálculo egoísta". Millones de seres humanos, en Africa, Asia y América, experimentan hoy que esas aguas son peores, en todos los sentidos (no solo el metafórico) que las que tuvieron hace años. Lo confirman los informes anuales de la ONU.

Marx dijo (en un célebre discurso a los obreros londinenses) que el carácter ambivalente del progreso tecnocientífico se acentúa de tal manera bajo el capitalismo que obnubila las conciencias de los hombres, aliena al trabajador en primera instancia y a gran parte de la especie humana por derivación; y que en este sistema "las victorias de la ciencia parecen pagarse con la pérdida de carácter y con el sometimiento de los hombres por otros hombres o por su propia vileza". Lo dijo con pesar, porque él era un amante de la ciencia y de la técnica. Pero, visto lo visto

en el siglo XX y lo que llevamos de siglo XXI, también en esto acertó.

Marx dijo (en los *Grundrisse* y en otros lugares) que la obnubilación de la consciencia y la extensión de las alienaciones producen la cristalización repetitiva de las formas ideológicas de la cultura, en particular de dos de sus formas: la legitimación positivista de lo existente y la añoranza romántica y religiosa.

Ojeo los periódicos de ese inicio de siglo y me veo, y veo a los pobres desgraciados del mundo, ahí mismo, en la misma noria, entre esas dos formas de obnubilación de la conciencia: jaleando por millones a Papas o a Emires que condenan los anticonceptivos en la época del SIDA, matándose en nombre de dioses que dejaron de existir después de Auschwitz y consumiendo por millones la última inutilidad innecesaria mientras otros muchos más millones se mueren de hambre.

Marx dijo (ya de joven pero también de viejo) que para acabar con esa noria exasperante de las formas repetitivas de la cultura burguesa hacían falta una revolución y otra cultura. No dijo esto por amor a la violencia en sí ni por desprecio de la alta cultura burguesa, sino sencillamente con la convicción de que los de arriba no cederán graciosamente los privilegios alcanzados y con el convencimiento de que los de abajo también tienen derecho a la cultura. Han pasado ciento cincuenta años. Inútilmente se ha intentado por varias vías que los de arriba cedieran sus privilegios, pero todos esos intentos han fracasado.

Y cuando los de abajo han hecho realidad su derecho a la cultura los de arriba han empezado a llamar cultura a otra cosa. De esa constatación nace el fundamento de la revolución.

Como Marx solo conoció los comienzos de la globalización y como era, además, una pizca eurocéntrico, cuando hablaba de revolución pensaba en Europa. Y cuando hablaba de cultura pensaba en la proletarización de la cultura ilustrada. Ahora, en el siglo XXI, para hablar con propiedad, habría que hablar de la necesidad de una revolución mundial. Y para hablar de cultura, habría que valorar lo que ha habido de bueno en las culturas de los "pueblos sin historia".

Como de momento no se puede hablar en serio de esto, porque quienes podrían hacerlo no tienen ni siquiera las proteínas necesarias para ello, las gentes, en general, vuelven sus ojos nuevamente hacia las religiones. Lo que no se dice es que las religiones siguen siendo,

como cuando vivía Marx, "el suspiro de la criatura abrumada", "el sentimiento de un mundo sin corazón", "el espíritu de los tiempos sin espíritu".

A esa mirada sobre el mundo desde abajo la llamó Marx "materialismo histórico". No hay duda de que desde entonces se han producido otras miradas, tal vez más más finamente expresadas. La pregunta que deberíamos hacernos, al menos los que estamos asombrados por lo que vemos ahora, es esta: ¿hemos producido algo que dé más esperanza a los que no tienen nada o, en el asombro, vamos a pasarnos?

14

Presentación de una guía para entender a Marx[130]

I

No es nada fácil escribir hoy en día una guía para la lectura de la obra de Karl Marx. Hay al menos dos obstáculos apreciables que quien se lo proponga deberá superar. El primero de esos obstáculos es orientarse entre la gran cantidad de interpretaciones que de Marx se han hecho ya en este siglo. El segundo es distinguir bien entre lo que Marx escribió, dijo e hizo y lo que hicieron o le hicieron decir, tratando, eso sí, de pensar y actuar en continuidad con Marx, los marxistas de las varias generaciones posteriores a 1883.

El primer obstáculo no es demasiado diferente del que tiene que solventar cualquier crítico literario que se enfrenta con un clásico. Solo que al tratarse de la obra de un clásico interdisciplinar el problema del cómo leer, con qué criterios decidir dónde poner los acentos se hace más agudo que en el caso de otros clásicos que se dedicaron a una sola cosa o a un solo género.

Marx escribió sobre temas que hoy entran en diferentes rótulos académicos: filosofía, historia, economía, sociología. Algunos de sus escritos importantes son periodísticos. Otros tienen una dimensión directamente política. De ahí que muchos de sus intérpretes hayan tratado de contestar preliminarmente a la pregunta: ¿qué fue sobre todo Karl Marx: filósofo, economista, sociólogo o político? La respuesta a esa pregunta ha condicionado tradicionalmente las lecturas de Marx, sobre todo aquellas que se hicieron o se hacen primordialmente desde la perspectiva académica.

---

130. Presentación del ensayo de Edward Reiss, *Una guía para entender a Marx*, Madrid, Siglo XXI, 2000 (NE).

Como Marx no fue ni un filósofo sistemático, ni un economista que se dedicara solo al análisis, ni un sociólogo que pretendiera diferenciar los hechos sociológicos de otros ámbitos próximos (el histórico, el económico, el filosófico), ni tampoco un político en el sentido habitual de la palabra, la verdad es que el intérprete tiene que resolver siempre, al abordar su obra, un problema metodológico: el del estatuto epistemológico de la obra marxiana.

Casi todas las lecturas de la obra de Marx publicadas entre los años sesenta y setenta de este siglo arrancaban de este problema. Y de ahí brotaron interpretaciones cientificistas, estructuralistas, sintomáticas, humanistas, economicistas, historicistas. El repaso de la literatura disponible al respecto mostraría la enorme pluralidad e incluso las divergencias existentes entre estas lecturas. No es necesario hacer aquí ese repaso bibliográfico. Bastará con recordar la distancia existente entre las interpretaciones de Althusser, Della Volpe y Colletti, de un lado, y las de Bloch, Fromm, Lukács, Heller o Markus, de otro. En medio, o en los márgenes, ha habido otras lecturas estimulantes: Korsch, Mandel, Gerratana, Rubel, Sacristán, Timpanaro, etc. Todas estas personas y otras muchas que habría que añadir a la lista (Lefebvre, Garaudy, Balibar, Vilar, Luporini, Badaloni, Cerroni, Haug, Havemann, Harich, Kosik, Sánchez Vázquez, Morishima, Cohen) escribieron interesantes y a veces estimulantes interpretaciones de Marx.

Pero es que, además de ser un clásico interdisciplinar cuya obra incluye piezas macroeconómicas y macrosociológicas, filosóficas y de crítica de las ideologías, periodísticas e historiográficas, de filosofía política y de crítica de la cultura, Marx ha sido también y, sobre todo, uno de los padres del socialismo moderno, esto es, de un tipo de socialismo con intención científica, pretensión de cambiar radicalmente el mundo capitalista y vocación de comadrona, esto es, de ayudar a dar a luz una sociedad nueva a partir de la organización en partido propio, autónomo, de los obreros de la industria. De esa intención marxiana nacieron los partidos socialdemócratas primero y los partidos comunistas después. Y de la pretensión de dar a luz un mundo nuevo surgieron las sociedades que desde 1917 se han llamado socialistas.

Con esto quiero decir que aunque Marx es un clásico interdisciplinar, dada su intención política y normativa y teniendo en cuenta el

hecho de que, ya en vida, se convirtió en la cabeza de un movimiento sociopolítico organizado (socialdemócrata y/o comunista), no se puede leer exactamente como se lee a un clásico literario (como Goethe) o a un clásico de la filosofía (como Hegel) o un clásico de la economía (como Ricardo) o a un clásico de la sociología (como Durkheim). La dimensión político-moral de su obra es inseparable de la intención científica y ésta de la organizativa. Se puede, desde luego, distinguir con criterios analíticos, y para facilitar el estudio, lo que hay en Marx de filósofo o de científico social de lo que hay en él de ciudadano comunista militante que propone la existencia de un partido organizado para la construcción de una sociedad de seres humanos iguales en lo social. Pero se pierde la sustancia de la obra de Marx si, al leer o interpretar, se queda uno en la distinción por razones analíticas, le califica solo de filósofo o de economista, y no logra recomponer el todo, la totalidad de su obra.

El hecho de que en el nombre de un autor se haya creado una doctrina, un movimiento, una organización y hasta una concepción general del mundo (lo que se suele llamar socialismo científico o materialismo histórico y dialéctico) es siempre una complicación añadida en la lectura o interpretación del clásico. Pues, a partir del momento en que aparece el *ismo* correspondiente, el lector o el intérprete tiene que poner mucho cuidado en distinguir entre lo que dijo e hizo el supuesto fundador del mismo y lo que dijeron o hicieron sus seguidores. Si para leer bien a Maquiavelo, por hablar de un clásico indiscutible de la teoría política del siglo XVI, hay que hacer el esfuerzo de desprenderse de lo que ha llegado a significar en el lenguaje cotidiano el término "maquiavelismo" (tan peyorativo como alejado del espíritu del propio Maquiavelo), ¿qué decir en el caso de Marx teniendo en cuenta que ha habido ya varios "marxismos" y que en el nombre de algunos de ellos se han fundado no solo organizaciones o partidos sino también estados?

A poco que se reflexione sobre obstáculos como los aquí aludidos se comprenderá en seguida la dificultad que tiene escribir una guía para la lectura y comprensión de Marx. Pero si a esto se añade la circunstancia histórica de que el nombre de Marx y el término marxismo han circulado estrechamente vinculados a las vicisitudes de un estado,

la URSS, que desapareció como tal en esta misma década (lo que sugiere, y son muchos lo que repiten eso, que estamos ante un proyecto fracasado o derrotado), parece obvio concluir que el proponerse escribir una guía para la lectura de Marx equivale hoy en día a ir contra la corriente. Lo cual es siempre una dificultad sobreañadida. Pues se choca entonces con la conocida resistencia a volver sobre lo que la vox *populi* considera pasado de moda, e incluso con una apreciación (en mi opinión, precipitada) de la mayoría de los que se tienen por cultos: la historia ha demostrado que el personaje del que usted quiere hablar estaba del todo equivocado.

II

Algunos, sin embargo, apreciamos proyectos intelectuales así: contra la corriente en la historia de las ideas. El de Edward Reiss lo es. Ya eso tiene mérito. Puede que el ir contra la corriente no sea solo manía pretenciosa de unos pocos. Un libro, excelente, de uno de los historiadores de las ideas más apreciados en nuestro tiempo, Isaiah Berlin, lleva precisamente ese título. Otro, de un socialista muy recordado, Tierno Galván, *Cabos sueltos*, llamaba la atención, no hace muchos años, sobre ideas y conceptos guadiánicos. Y, al fin y al cabo, la historia tampoco es una ciencia formal, de modo que mal podría "demostrar" algo en el sentido preciso de esa palabra.

Pero el infierno está empedrado de buenas intenciones, se dirá. Y es cierto. ¿Basta acaso con proponerse escribir una guía clara y sencilla para la lectura de la obra de Marx? ¿No hay ya otras guías, aunque sean antiguas, que pueden cubrir la demanda existente de quienes aprecian eso del ir contra la corriente en la historia de las ideas?

Para contestar a esta última pregunta con conocimiento de causa me he tomado la molestia de consultar la literatura disponible a este respecto en nuestras librerías y bibliotecas. Creo que estoy en disposición de contestar así: hay, desde luego, algunas buenas y ecuánimes biografías de Karl Marx, entre ellas la de McLellan[131]; hay también algunas

131. Biografía editada por Crítica, referenciada anteriormente, Salvo error por nues-

introducciones notables, y hasta exhaustivas, a la obra de Marx que sin duda podrían seguir sirviendo al lector interesado, pero la mayoría de ellas están descatalogadas desde hace algún tiempo; hay, asimismo, escritos ensayísticos de mucho valor sobre aspectos particulares (metodológicos, filosóficos, económicos, historiográficos) de la obra de Marx, entre los que están varios de los que he citado más arriba y algunos otros que podría citar ahora, pero la mayoría de ellos dan por supuesto un cierto conocimiento de Marx y además fueron escritos antes del derrumbe de la URSS; y hay, finalmente, ensayos recientes, sugestivos por algún concepto, cuyos autores se han propuesto recuperar a Marx, total o parcialmente, pensando en continuidad con él desde lo que suele llamarse posmodernismo, o en el marco del marxismo analítico, o simplemente escritos con buen criterio historiográfico (ensayos de Daniel Bensaïd, de Jacques Derrida, de Terry Eagleton, de John Elster, de Fredric Jameson, de Toni Negri, de Jacques Texier, de John Roemer). Pero ninguno de ellos es propiamente una guía que pueda ser de utilidad al lector que se acerca por primera vez a Marx.

Esa es la diferencia principal de este libro de Edward Reiss: es una guía que responde a su título. Es clara, breve y sencilla. Sirve, por tanto, al lector joven que quiere enterarse de quién fue Marx más allá de los tópicos recurrentes, de los clichés que circulan en nuestros medios de comunicación y de las controversias suscitadas por la marxología. Pero siendo clara y sencilla, esta guía no es una obra de divulgación o de vulgarización al estilo de la literatura que proliferaba a este respecto hace décadas, cuando el marxismo fue una moda.

Es, la de Reiss, una obra que informa suficientemente de la vida privada de Marx, de sus gustos y aficiones, de su evolución intelectual, del sentido que tuvieron los principales conceptos que Marx elaboró. Pero es también una obra que se pregunta por la evolución y la fortuna histórica de estos conceptos, que los problematiza a partir de lo que sabemos de ellos en sociedades ya muy distintas de aquellas que Marx conoció. Reiss sabe que varios de los conceptos que acuñó Marx son,

---

tra parte, FFB no llegó a leer la deslumbrante biografía de 2011 de Jenny y Karl Marx de Mary Gabriel (*Amor y Capital*, El Viejo Topo, con traducción de Josep Sarret, edición castellana en 2014) (NE).

desde hace tiempo, parte del bagaje intelectual del ciudadano culto de nuestras sociedades, pero, precisamente por eso, no escurrre el bulto ante preguntas delicadas que hoy en día nos hacemos sobre el destino de algunas de las concepciones de Marx.

Tal es muy probablemente uno de los aspectos más interesantes de esta guía clara y sencilla: problematiza, explica y deja problemas abiertos, nuevos cabos sueltos, para que el lector pueda pensar por su cuenta en ellos o pueda discutirlos con quien crea saber más sobre ellos. Es, además, y eso se nota en cada uno de los capítulos, obra de un docente con experiencia y que se toma en serio su trabajo. Quiero decir: que no se dedica a adoctrinar a los alumnos (sobre Marx en este caso) o a proporcionarles una panorámica aseadilla para que luego puedan brillar en las incruentas contiendas intelectuales. Va más allá: acepta el reto de lo que se oye por la calle, lo tematiza, le da forma argumentable y sugiere líneas de reflexión sobre estos temas (ideología, trabajo doméstico, desarrollo de las fuerzas productivas, etc.) que vienen de otros libros más especializados o enlazan con ellos.

En efecto, Reiss, que ha subrayado desde el principio el carácter interdisciplinar del pensamiento de Marx, se hace, y hace a los demás en esta guía, preguntas interesantísimas que pondrán en un brete a quien haya llegado a la conclusión de que Marx es, como filósofo o como economista, "perro muerto". Pero también plantea, y de manera muy explícita, cuestiones relacionadas con el concepto de alienación, o con el concepto de ideología, o con el concepto de estructura, o con el concepto de clase social, o con el concepto de género, o con el concepto de socialismo, que obligarán a repensar a quien crea que todo eso lo tiene ya claro.

A diferencia de lo que suele ser habitual en la literatura marxista o neomarxista de la Europa del Sur desde la década de los ochenta, el tono con el que ha sido escrito este libro no es esencialmente polémico y, menos aún, trágico. Ni demoniza ni idolatra. Está escrito con calma y con distancia. Tiene una forma discursiva, argumentativa, analítica. Y he de decir que ese rasgo, que Reiss comparte con la actual literatura anglosajona que tiene que ver con el marxismo, resulta una ventaja comparativa, al menos en el plano teórico: no da por supuesto lo que parece obvio ni implica retóricamente el fin del mundo cuando se

interroga acerca de lo que parecía obvio y ya no lo es.

Reiss ha recorrido de forma sistemática todos los ámbitos en los que considera que Marx aportó algo nuevo: del análisis de la interrelación entre ciencia, economía y vida cotidiana, al papel de la tecnología en el cambio social y del análisis de la globalización de la economía capitalista al problema del poder. En ese recorrido Reiss da al lector los elementos imprescindibles para la contextualización de los principales conceptos marxistas pero no se detiene puntillosamente en la justificación historicista de los mismos. Le importa más que el perfil principal del concepto marxiano quede claro. Y cuando hay ambigüedad, contradictoriedad o paradoja en un término marxista, o en la valoración de una circunstancia o acontecimiento histórico, o en sus propuestas sociopolíticas alternativas, no trata de cuadrar el círculo para ayudar al propio Marx: advierte de ello al lector, resume las principales acepciones en que ha sido usado el término de que se trate y, hecho el balance, le pone ante una batería de interrogantes para que los resuelva con su propia cabeza.

En suma: esta guía de Edward Reiss es algo más que una introducción a Marx. Pone el acento en el análisis y en la explicación. Se demora en la explicación y en el análisis cuando tal o cual concepto marxiano se ha hecho oscuro o equívoco o incluso ha cambiado de significado por el paso del tiempo. Y distingue, además, con particular claridad entre las preguntas que Marx se hizo y las preguntas que podemos hacernos nosotros a partir de lo que sabemos que ha ocurrido desde la fecha de su muerte hasta nuestros días. De todo eso se puede concluir que es una obra que cumple su objetivo: ayudar a la lectura de Marx dialogando con Marx.

15

Un Marx que parece nuevo[132]

Tal vez no sea ésta la mejor de las biografías de Karl Marx, pero es, desde luego, una biografía oportuna. A Francis Wheen, agudo periodista británico, no le turban en absoluto ni las décadas de historia de marxología, ni las larguísimas contiendas entre marxistas en las que "tu Marx tira de la barba a mi Marx" (Erich Fried). En un par de páginas introductorias, Wheen liquida con contundencia un montón de tópicos difundidos por detractores y discípulos.

Esa actitud tiene un peligro: despreciar, ignorar o pasar por alto unas cuantas cosas anteriores, de interés para la interpretación de la obra de Karl Marx. Precisaré. El *Karl Marx* de Francis Wheen no tiene pretensión académica; es un libro dirigido al gran público. Y, en ese sentido, sería puntilloso objetarle que haya prescindido de referencias detalladas a otras biografías anteriores, que no haya en él aparato crítico o que ignore olímpicamente el paciente trabajo de años de los investigadores rusos y alemanes que editaron la mayoría de sus obras. Solo que, sin ser puntilloso, el lector culto e interesado en la obra de Marx seguramente considerará excesivo el que en un libro así, y a estas alturas, no se haga ni mención de aquellas lecturas que en su momento contribuyeron al mejor conocimiento histórico-crítico de los escritos de Marx. Pienso, por ejemplo, en Korsch y en Rubel, en Lifschitz y en Lukács, en Kägi y en Rossi, en Rosdolsky y en Mandel, en Krader y en Shanin, en Cohen y en Sacristán.

---

132. Publicado el 12 de enero de 2001 en el diario electrónico "La insignia". http://www.lainsignia.org/2001/enero/cul_033.htm, es una reseña del libro de Francis Wheen, *Karl Marx*. Versión castellana de Rafael Fontes. Ed. Debate, Madrid, 2000 (NE).

La referencia a estos autores probablemente le habría servido a Wheen para matizar su propia lectura de las principales obras de Marx y para profundizar en varios asuntos problemáticos que de ellas resultan. Pero, dicho eso –y aquí viene la cosa realmente notable– hay que añadir en seguida que la decisión de leer a Marx con ojos limpios, entrecruzando el relato biográfico con la reflexión sobre las contradicciones entre vida y obra escrita, le ha dado a Wheen un resultado excelente. Aunque su libro está un tanto descompensado por el énfasis que ha puesto en el "Marx londinense", es una biografía muy completa y atenta, que cumple la función que se ha propuesto: aproximar el hombre Marx al lector de este fin de siglo.

No hay en esta biografía ningún dato nuevo sobre la vida y la obra de Marx que no conociera ya el lector informado. De hecho, el único documento nuevo que aporta Wheen es una partida de ajedrez jugada (y ganada) por Marx; todo lo demás, en lo esencial, estaba ya dicho, investigado, anotado y discutido. Incluso los aspectos más secretos de su vida familiar, desvelados en los años sesenta de este siglo. Aun así, el lector hispano agradecerá una particularidad de esta biografía: el relato se basa mayormente en la correspondencia entre Marx y Engels y de éstos con terceras personas, lo que es muy de apreciar si se tiene en cuenta que esta correspondencia, tan abundante como reveladora, nunca ha llegado a traducirse en España.

Pero hay más. Incluso el conocedor de las anteriores biografías de Marx ha de reconocer que, en la mayoría de los asuntos controvertidos de la vida de Marx, Wheen acierta con el tono y con la forma. Pondré algunos ejemplos. Acierta cuando aborda el supuesto antijudaísmo de Marx y contesta negativamente a la pregunta de si aquel hombre era un judío que renegaba de serlo. Acierta cuando corrige la versión vulgar de la crítica de Marx a la religión ("el opio del pueblo"), aclarando que su concepción era mucho más sutil y comprensiva, aunque en esto, como en otras cosas, le perdía su afición a la paradoja y al retruécano. Acierta en la forma de tratar la relación de Marx con Helene Demuth y el nacimiento de su hijo, Henry Frederik Demuth. Acierta en la interpretación de una de las relaciones intelectuales más controvertidas y poco conocidas de Marx, la que tuvo con David Urquhart, un excéntrico aristócrata escocés, reaccionario romántico, que com-

partió con él una rusofobia exasperada en la década de los cincuenta. Dice, finalmente, cosas muy sensatas acerca de la relación de Marx con Lassalle y de la relación de Marx con Bakunin.Y, además, aclara, con mucha sobriedad en este caso, otro de los puntos oscuros para la marxología: la verdadera relación intelectual de Marx con Darwin.

Hay, por último, en el libro de Wheen un punto que me parece particularmente apreciable: su manera original, casi insólita, de introducir la lectura de *El capital*. Wheen empieza polemizando con las opiniones de Harold Wilson (el que fuera primer ministro británico), con Karl Popper, con Paul Samuelson o con Laszek Kolakowski, para sugerir a continuación que *El capital* no se tiene que ver como el resultado de una hipótesis científica, ni siquiera, hablando con propiedad, como un tratado de economía, sino que conviene leerlo como una obra de imaginación, como si fuera un melodrama victoriano o una inmensa novela gótica cuyos héroes están esclavizados y consumidos por el monstruo que han creado. Apoyándose en el crítico literario Edmund Wilson, quien un día alabó el talante satírico de Marx, Wheen va más allá. Compara *El capital* con lo mejor de Swift y lo relaciona, acto seguido, con una de las lecturas más apreciadas por el propio Marx: *Tristram Shandy*. He aquí su explicación: "Para hacer justicia a la desquiciada lógica del capitalismo, el texto de Marx está saturado, y a veces incluso anegado, de ironía; una ironía que se les ha escapado a casi todos los lectores durante más de un siglo".

Wheen exagera en esto, sin duda. Pero hay exageraciones sugestivas que incitan a leer a los clásicos de otra manera. He aquí un caso.

16

¿Cambiar el mundo sin tomar el poder?[133]

Cambiar el mundo sin tomar el poder no es un libro sobre cómo cambiar el mundo en que vivimos. Y menos aún un libro sobre cómo hacerlo sin tomar el poder. Tampoco es un libro que esté específicamente dedicado a analizar lo que figura en él como subtítulo: el significado de la revolución hoy. Esta inadecuación plantea un primer problema, pues el título y subtítulo del libro suscitan en el lector expectativas que luego no se ven correspondidas por lo que John Holloway trata en sus trescientas páginas. De ahí que el libro haya provocado muchas reacciones negativas, y hasta destempladas, entre marxistas de las diferentes familias.

En realidad, lo de *cambiar el mundo sin tomar el poder* es una frase que resume la impresión de John Holloway sobre lo que parecen anunciar algunos de los movimientos sociales en la actualidad y, sobre todo, es una frase que expresa su propia convicción de que esto, cambiar el mundo sin tomar el poder, es lo que deberían hacer hoy en día los revolucionarios (sin revolución). Dicha convicción aparece ya en el arranque del discurso y reaparece luego como conclusión de un largo repaso crítico de lo que han sido el marxismo y el comunismo durante el último siglo y medio.

Como la frase tiene un sabor anarquista o libertario y como el objeto principal de la crítica a lo largo de trescientas páginas son algunos

---

133. Se publicó en "Bajo el Volcán", vol. 3, núm. 6, primer semestre, 2003, pp. 27-36. También en *Herramienta* – http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-22/cambiar-el-mundo-sin-tomar-el-poder- y en *El Viejo Topo*. Se trata de un comentario al libro de John Holloway publicado por la editorial de El Viejo Topo en 2003 (NE).

de los principales exponentes de los marxismos posteriores a la muerte de Marx, se comprende que algunos marxistas se hayan sentido ofendidos por el hecho de que un marxista conocido y activo haya llegado a tal conclusión. De hecho, las críticas más destempladas al libro de Holloway han sido escritas por personas que le acusan de haber abandonado el marxismo, de tirar por la borda la noción misma de revolución y de haberse pasado con armas y bagajes al viejo adversario ideológico: el anarquismo.

Mi opinión es que estos críticos destemplados no leen bien el libro y que algunos de ellos se quedan simplemente con la música. Voy a intentar argumentar aquí esta opinión.

El hilo conductor del libro de Holloway es el análisis teórico-crítico del Estado y del poder. Este análisis se hace poniendo el acento en la noción de fetichismo que, fue, en efecto, una categoría central en la obra de Marx y que Holloway recupera siguiendo los pasos del Lukács de *Historia y consciencia de clase*. Lukács fue, efectivamente, uno de los pocos marxistas de la tercera generación que dieron al concepto de fetichismo la importancia que tenía para la crítica del capitalismo realmente existente. Holloway se apoya constantemente en el joven Lukács tanto en lo que hace a la cuestión del fetichismo como en la interpretación más general del marxismo de Marx (aunque se distancia de Lukács en otras cosas, como su noción del partido basada en la conciencia *atribuida*). Esta interpretación pone el acento en el carácter crítico –sobre todo crítico– de la teoría de Marx.

A primera vista, no parece que ahí tuviera que haber muchas discrepancias a estas alturas. Pero resulta que la obra de Marx no fue solo crítica sino también propositiva. Como mostró en su día Manuel Sacristán, una de las características de Marx es que superpuso tres nociones distintas de ciencia: ciencia como crítica; ciencia como conocimiento objetivo en el sentido anglosajón dominante en la época (de sabor un tanto positivista); y ciencia como método en una acepción muy amplia, como estilo, programa de investigación o concepción del mundo (razón por la cual el propio Marx podía repetir aquello de que la dialéctica es ciencia en el más alto sentido)[134]. O sea, que Marx fue

134. Referencia a una de las aproximaciones epistemológicas más innovadoras a la

superponiendo en su obra la crítica propiamente dicha (cuyo origen está en Feuerbach), la ciencia propiamente dicha (que es lo que creía estar haciendo al escribir *El capital*) y lo que los románticos alemanes llamaban *Wissenschaft* (que es saber del todo, saber esencial, saber de las totalidades).

El resultado de aquella superposición de nociones tenía que ser, si se me permite la expresión, "una gran ciencia", que tiene la particularidad de ser al mismo tiempo crítica de la ciencia "normal", ciencia normal (*science*) ella misma y superciencia totalizadora con punto de vista político-social y concepción del mundo incorporados. Al superponer las tres cosas, juntándolas, Marx podía escribir con toda tranquilidad que su método, la dialéctica, o sea, el mismo método de Hegel vuelto del revés, era un escándalo y un horror para la burguesía.

Pero, obviamente, la burguesía no se escandalizó nunca por el método de Marx (a algunas burguesías en ascenso, como, por ejemplo, a la rusa incluso les resultaba atractivo eso). Se escandalizó, y es comprensible, por el punto de vista político-social de aquel pensamiento, por su intención revolucionaria, porque más acá o más allá de los desarrollos teóricos particulares del libro llamado *El capital*, aquello que empezaba siendo un canto histórico del industrialismo burgués (cosa que les parecía muy bien, por ejemplo, a los burgueses rusos incipientes que querían librarse del absolutismo feudal zarista) terminaba siendo un *canto funerario*, un acta de defunción (cosa que les parecía muy mal a los burgueses ingleses, franceses y alemanes que estaban ya consolidados como clase).

La contraprueba de que tales o cuales desarrollos teóricos del volumen primero de *El capital* pueden leerse como ciencia "normal", o sea, como conocimiento tendencialmente objetivo de lo que realmente pasa en el capitalismo, es muy sencilla: viene leyéndose así desde que se publicó. Lo leyeron así algunos burgueses rusos y lo siguen leyendo así en Wall Street y en no pocas universidades del centro del Imperio.

Pensando seguramente en eso, un viejo amigo mío, que se hizo cínico, me dijo una vez, hace ya algunos años, que pronto solo queda-

---

obra de Marx de Manuel Sacristán: "El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia". En *Sobre Marx y marxismo*, ed. cit., pp. 317-367 (NE).

rían marxistas en Harvard y en Tirana. Por supuesto, se equivocó; pero la broma tiene su fondo serio que enlaza con el fondo serio del libro de Holloway: si se lee lo que escribió Marx *solo* como "ciencia normal" (del mismo tipo que la que hizo David Ricardo, por ejemplo), entonces se pierde su carácter revolucionario; y si se lee lo que escribió Marx solo como "superciencia" (que es como han leído a Marx muchos materialistas dialécticos), entonces puede resultar cualquier cosa (entre otras la Tirana de Gianni Amelio en *Lamerica*, para entendernos rápidamente).

Es evidente que entre los "marxólogos" fríos de Wall Street, tan amigos de la ciencia normal, y los materialistas dialécticos de Moscú y asimilados, exaltadores de la superciencia dialéctica, el marxismo de Marx ha acabado convertido en una porquería. No hay más que mirar y ver. Y si se quiere alguna ayuda teórica adicional, basta con consultar al lógico ruso Alexandr Zinoviev que sabe mucho de las dos cosas, de ciencia y de porquerías. Tal vez por eso, viendo venir la cosa y curándose en salud, Marx dijo un par de veces, ya de viejo, aquello de "por lo que a mí respecta, yo no soy marxista"[135].

También se puede decir lo mismo de otra manera menos sarcástica: entre los marxistas *cientificistas* a ultranza y los marxistas *dialécticos* a ultranza (algunos de los cuales sabían mucho de la letra de Marx) mataron, al menos temporalmente, una gran idea, la mejor idea que se pensó para los de abajo en el siglo XIX: la de juntar ciencia y revolución. Por desgracia, esas cosas pasan en la historia de las ideas. Ya antes, en los orígenes de la modernidad, entre los vaticanistas acérrimos y los luteranos exasperados se llevaron por delante lo que de liberador podía haber en un cristianismo que pudo haber sido la ideología de gente pacífica (seguidores de Erasmo) y de campesinos hartos de ser expoliados (seguidores de Münzer).

Si, por esos motivos, se descarta lo de la ciencia normal y lo de la superciencia quedaba, pues, del proyecto científico de Marx el tercer elemento, la crítica, el mismo que les quedaba, por cierto, en los orí-

---

135. Con este aforismo marxiano finalizó FFB su antología "Marx por Marx", para una exposición, a finales de 1999, en el CCCB sobre Marx en la que colaboró también su amigo Máximo, dentro de la serie "Los faros del siglo XX"(NE).

genes de la modernidad, a los cristianos que querían ser pacíficos y justos y ecuménicos. Y aquí es donde yo creo que Holloway acierta. Empieza y termina su argumentación con lo mejor que queda del viejo marxismo: la crítica (la crítica del capitalismo y la crítica de nuestras ilusiones exageradas).

Cuando se pone lírico, al principio y al final del libro, él llama acertadamente a esto "el grito", el grito que brota de la selva Lacandona, del indigenismo y de los movimientos sociales nuevos y alternativos que expresan su disgusto ante el Imperio y la globalización neoliberal. Cuando se pone teórico, Holloway se inspira, como he dicho ya, en el joven Lukács, en algunos de los representantes de la Escuela de Frankfurt y, sobre todo, según he creído percibir, en Ernst Bloch, en el Bloch de *El proyecto esperanza*. A algunos marxistas, que querrían un discurso más cerrado y menos romántico sobre el poder, no les gusta eso. A mí sí. Tal vez porque comparto con Holloway al menos tres cosas:

Primera: su declaración de que lo que ha escrito "no es un libro marxista, ni neomarxista ni postmarxista" (de donde deduzco que, ya de entrada, salen sobrando los puntillismos sobre si ha abandonado el marxismo y cosas así).

Segunda: su intención de "hacer más aguda la crítica al capitalismo". Entiendo que "más aguda" quiere decir, en ese contexto, más amplia, más profunda, menos economicista y politicista, atendiendo a lo que es el poder capitalista en su acepción más global, como cultura, como forma de civilización (y en esto algo tenemos que aprender los marxistas de algunos llamados "utópicos" o "anarquistas").

Tercera: su crítica de la forma partido, y en particular de las distintas variantes de lo que ha sido el leninismo. También en esto quien dé importancia al grito y a la crítica, sea marxista o no, tiene unas cuantas cosas que aprender de la ya vieja, pero siempre nueva, objeción anarquista y libertaria (pero no solo anarquista y libertaria: Rosa Luxemburg y Antonio Gramsci escribieron cosas que, bien leídas, siguen siendo de mucha ayuda para una crítica sensata y razonable de la forma partido, tanto en su acepción leninista como en su acepción socialdemócrata).

Y, sin embargo, aun sin entrar todavía en la cuestión de la revolución y la toma (o no) del poder, queda un asunto que Holloway ha

soslayado o casi: el de la relación entre crítica y ciencia.

La crítica sola no basta. La crítica sola no aporta esperanza, ni siquiera la esperanza que brota de los desesperados (que es la única esperanza razonable). Eso Marx lo vio muy bien. Él pensaba (y creo que lo dijo así alguna vez) que para ser comunista se necesita mucha ciencia y un poco de compasión. Con el tiempo que ha pasado desde entonces, conocidos los desastres del mundo en el siglo XX, conocidas las exageraciones del cientificismo marxista y el no menos exagerado desprecio de la compasión, se podría decir tal vez que un comunista libertario del siglo XXI (un comunista de los que piensan que casi todo lo que dividió históricamente a marxistas y anarquistas ha caducado) necesitaría *bastante* ciencia y *bastante* compasión.

Pero resulta que en el actual movimiento anti-poder (quiera éste o no convertirse en contra-poder) hay, creo, suficiente compasión y menos ciencia de la que sería necesaria. Razón por la cual algunos de los pasos del libro de Holloway, que hablan precisamente de la ciencia, de su falta de objetividad, de su falta de neutralidad, de su identificación con el poder, etcétera, me parecen desacertados, demasiado concesivos para con las bobadas que una parte del postmodernismo está diciendo sobre la ciencia y su función social, demasiado pegados al pensamiento especulativo hasta cuando se discute con el pensamiento especulativo. En esto Antonio Gramsci, que no era precisamente un marxista cientificista ni economicista, y que supo denunciar en su tiempo tanto la infatuación científica como el desprecio ignorante de lo que la ciencia es, puede seguir enseñando, todavía, al menos como opción metodológica, más que Lukács (y, desde luego, más que Toni Negri o que Foucault).

Resumo lo dicho hasta aquí: en general, y discrepancias menores aparte sobre la pareja ciencia y revolución, simpatizo con la intención de Holloway.

No veo cómo compartir, en cambio, la expresión esa de *cambiar el mundo sin tomar el poder* que da título al libro. Y no lo veo por dos razones. La primera es que todo lo que Holloway dice al respecto en el libro es negativo o meramente declarativo de la voluntad. La segunda razón es que en el libro se acaba haciendo de la necesidad virtud, o sea, presentando como virtud lo que se argumenta como una necesidad.

Nada más empezar Holloway afirma que "no sabemos cómo cambiar el mundo", que lo que sabemos es que "no queremos tomar el poder estatal" y que "no nos queremos organizar como partido". Bien. Pero el primer saber es no-saber; el segundo saber es en realidad un querer; y el otro saber, la negativa a la forma partido, es otro querer, otro grito. La pasión tiene que ser razonada, y en eso estaremos de acuerdo marxistas y anarquistas: hay que argumentar el grito.

Más adelante, en el capítulo titulado "Más allá del poder", Holloway nos dice que "hay que romper el enlace entre revolución y toma del poder", para lo cual propone limitar la lucha a la construcción de un anti-poder, sin aspirar a ser contra-poder. Esta limitación es presentada como *más radical* que la tradicional lucha por crear un contra-poder. Pero en seguida la radicalidad da en un reconocimiento paradójico: por una parte se reconoce que eso es "el gran absurdo e inevitable desafío del sueño comunista" y, por otra parte y al mismo tiempo, es algo mucho *más realista* que la conquista del poder". Esto, dicho así, es jugar con las palabras: ¿cómo va a ser un desafío absurdo y radical el "realista" reconocimiento de que, en las condiciones actuales, no podemos plantearnos tomar el poder?

Plantear la pregunta acerca de la posibilidad de cambiar el mundo sin tomar el poder es, para Holloway, "oscilar (*tambalearse*, dice en la traducción castellana) al borde de un abismo de imposibilidad y locura". Y, sin embargo, nos dice, no hay alternativa a eso. Y no la hay justamente porque la revolución que se propugna ahora no es una revolución *en beneficio de*, sino un automovimiento que ni siquiera tiene necesidad de pensar en tomar el poder. Una revolución, dirá más adelante, sin líderes, ni héroes, en la que todos, revolucionarios ya, asumimos que lo somos en formas muy contradictorias y fetichizadas.

Finalmente, Holloway vuelve a repetir que no sabemos cómo hacer eso que se propugna y que este no-saber es propio de aquellos, como nosotros, que están históricamente perdidos porque el saber de los revolucionarios del siglo XX ha sido derrotado. Solo que, por suerte, nuestro no-saber de ahora es también el no-saber de aquellos que comprenden que no-saber es parte del proceso revolucionario.

Es curioso que Holloway, que cita varias veces al subcomandante Marcos y que declara en varios momentos sus simpatías por el mo-

vimiento zapatista (a él, precisamente, le oí la primera referencia al zapatismo cuando casi nadie, en México, sabía qué era eso, lo que dice mucho de su olfato político-moral), no se haya acordado del agudo artículo de Marcos titulado "Nuestro próximo programa". Curioso y a la vez sintomático.

El oxímoron es una figura retórica que consiste en juntar en una sola expresión dos términos considerados antagónicos, con lo que se obtiene una combinación inusitada: "silencio ensordecedor", "crecimiento negativo". Marcos lo ha usado, ha usado esa figura, para poner de relieve críticamente una de las contradicciones internas de la globalización neoliberal: el ser parcial, "globalización fragmentaria". Y, efectivamente, este uso del oxímoron puede servir para poner de manifiesto, de manera eficaz, rápida y plástica el trasfondo mentiroso de la actual globalización capitalista. Es eficaz, como lo fue la sátira de Karl Kraus[136] o el *détournement* de los situacionistas, para criticar la ideología del adversario y crear conciencia entre los próximos. Incluso puede ser eficaz como provocación, que es lo que sugiere la idea de Marcos de que el oxímoro pueda ser (nada menos que) "nuestro próximo programa".

Sin embargo, en contextos que ya no son críticos sino propositivos y alternativos, como el que sugiere el título del libro de Holloway, el oxímoron *inadvertido* pierde su eficacia retórica y puede llegar incluso a tener un efecto contrario. Pues, hablando en plata ¿quién va a aceptar de buena gana, como programa, balancearse al borde del abismo siendo al mismo tiempo realista? ¿Quién va a querer el comunismo del saber que no se sabe? ¿Quién va a compaginar el saber de que el saber de la revolución ha sido derrotado con el no saber lo que puede ser una revolución sin poder?

Es posible que el problema principal del libro de Holloway esté precisamente en las palabras, en el cómo decir la cosa que se piensa, en cómo manifestar y transmitir las propias convicciones. Y tal vez haya un lenguaje más comprensible que este de Holloway para marxistas y

136. Sobre una de las grandes influencias filosóficas de L. Wittgenstein, véase "La conciencia moral en el rigor de la palabra: Karl Kraus". En *Poliética*, ed. cit., pp. 35-84. Entre la documentación del archivo FFB, pueden verse algunas antologías suyas de la obra del escritor, pensador y periodista austriaco (NE).

anarquistas que comparten el espíritu de la resistencia con otras gentes que gritan. Probemos.

En vez de juntar el saber de que el saber de la revolución ha sido derrotado con el no saber de lo que puede ser una revolución sin poder, se podría criticar la ignorancia (anticientífica) y proclamar la *docta ignorancia* para combatir la infatuación cientificista y el desprecio de la ciencia. Eso lo entiende todo el mundo por igual (empezando, creo, por el Lenin anterior a la revolución, por cierto)[137].

Sobre los excesos de la forma partido y el papel nefasto del liderismo (que ha conducido, ciertamente, a nuevas formas de cesarismo y bonapartismo), tal vez bastaría con tomarse en serio una estrofa de aquel canto que seguimos cantando los unos y los otros: *La Internacional*; aquella estrofa que habremos repetido tantas veces sin fijarnos y que termina así: "Ni tribunos"[138]. La cantan socialistas, anarquistas y comunistas y luego adoran al líder del partido. Modesta proposición, pues: cuando la volvamos a cantar nos paramos ahí y pedimos un minuto de silencio para la reflexión: ¿qué queremos decir cuando decimos "ni tribunos"?

En cuanto a la vieja y siempre nueva cuestión del poder, después de aceptar que el estatalismo marxista ha tenido consecuencias nefastas y de mostrar que el antipoliticismo anarquista se ha convertido históricamente en otro politicismo, justo en aquellas ocasiones en que el movimiento anti-poder se encontró de frente con Leviatán (véase la crítica de Camillo Berneri a Federica Montseny en 1937), convendría, antes de decidir, volver a preguntar y preguntarnos: ¿no *queremos* tomar el poder o no *podemos* tomar el poder? ¿Qué quiere decir realismo en esas condiciones: aceptar lo que no podemos o querer lo que no podemos? Preguntado lo cual, todavía habría que seguir pensando: no hay, no ha habido (¿y puede haber?) revolución que no se haya hecho

---

137. Recuérdese su *Conocer Lenin y su obra*, Barcelona, Dopesa, 1977 (segunda edición: Dopesa, 1978). Igualmente algunos de los materiales incorporados a *1917. Variaciones sobre la Revolución de Octubre, su historia y sus consecuencias*, Vilassar de Dalt (Barcelona), El Viejo Topo, 2017 (NE).

138. Uno de sus libros, escrito al alimón con Jorge Riechmann, lleva ese título: *Ni tribunos. Ideas y materiales para un programa eco-socialista*. Madrid, Siglo XXI, 1996 (NE).

en beneficio de alguien. Las mejores de ellas han pretendido hacerse en beneficio de la mayoría pensado que en el futuro lo serían en beneficio de todos. Lo otro, lo que unos han llamado "verdaderas revoluciones" y otros "revoluciones pasivas" son, por lo que sabemos (y algo sabemos de eso), evoluciones graduales, no despreciables, desde luego, pero casi siempre intercaladas en la historia con revoluciones que se han hecho en beneficio de alguien y que acaban aprovechando a la mayoría.

Dialogando con Atilio Borón sobre esta cuestión, John Holloway ha precisado que nuestra lucha tiene que ser asimétrica con respecto a la lucha del capital y que esto significa, de hecho, pensar en nuestra lucha como antipolítica y necesariamente experimental. Comparto lo del carácter asimétrico y experimental, pero pienso que hay que discutir más el argumento en que se basa lo primero, la antipolítica. El argumento de Holloway es que "la existencia misma de lo político es un momento constitutivo de la relación del capital". Esto me parece una simplificación apresurada. Lo característico del capitalismo actual es la degradación de la política, su trivialización, su conversión en politiquería que beneficia a una minoría y que tiende a hacer apolíticos a los demás. De ahí se sigue, desde luego, una crítica radical de la política realmente existente (como mostró Maximilien Rubel, la obra de Marx era también una crítica de la política en ese sentido). Pero no tiene por qué seguirse la anti-política sin más, la anti-política permanente, la negación de toda política. Puede seguirse también otra política, otra forma de hacer política: la recuperación, en suma, de la política como ética de lo colectivo, en la que la reflexión sobre el "ni tribunos" eleve a los sujetos del grito a participantes activos en la lucha por poner el bozal a Leviatán y a Behemoth.

17

Socialismo, pena de muerte, tortura[139]

El estudio detallado de la historia de las ideas es como el cajón de las sorpresas. Estamos tan acostumbrados a que nos cuenten su historia los vencedores de la Historia que pocas muy veces nos damos cuenta de que de las historias de la historia la más interesante es aquella que un día se contó y luego se perdió para la mayoría, que son los perdedores de la Historia. Esto lo intuyó muy bien Walter Benjamin en sus tesis sobre el concepto de historia, redactadas –y no es casualidad– en un momento malo para todos aquellos, socialistas y comunistas, que pensaban que desde el siglo XIX venían navegando a favor de la corriente.

La sugerencia principal de esta reconsideración benjaminiana de la historia es que no hay corriente. O, por mejor decir, que si alguna corriente hubiera, ésta es subterránea y solo la descubriremos investigando sobre los cabos sueltos del ovillo, sobre las ideas y actuaciones que en el momento en que se propusieron no fueron suficientemente comprendidas.

La cosa viene a cuento a propósito del socialismo, la pena de muerte y los últimos acontecimientos de Cuba[140].

La otra historia, la que debe interesar a los de abajo, la ha contando uno de los historiadores más sensibles del siglo XX: Franco Venturi.

---

139. Texto fechado el 29-04-2003, apareció en *Gramsci e o Brasil*. Pertenece a la serie *Utopía*, publicada en la sección "Diálogos" de *La Insignia* y en *El Viejo Topo*. También se publicó en *Rebelión*: http://www.rebelion.org/noticia.php?id=2451 (NE).

140. FFB hace referencia a los tres últimos condenados a muerte en Cuba por "graves delitos de terrorismo" en un juicio sumarísimo celebrado en el Tribunal Provincial de La Habana (NE).

Resulta que el primer autor que fue acusado a la vez de utópico y de socialista no era, según las caracterizaciones habituales de los libros de texto que luego se escribieron, ni utópico ni socialista. Se llamaba Cesare Beccaria y escribió un libro, de gran repercusión en su época, titulado *De los delitos y las penas*. El libro se publicó en 1764. Por entonces, en pleno auge de lo que solemos llamar Ilustración, había ya en Europa algunas especulaciones notables en favor del ideario socialista y comunista. Como, por ejemplo, la de Morelly, quien, además de criticar "el horror y la locura de nuestro estado policíaco" y de pretender, alternativamente, una sociedad en la que los bienes estuvieran en común, aspiraba nada menos que a la abolición de la idea misma de bien y mal. Así empezaba a nacer la idea moderna social-comunista, predicando al mismo tiempo la abolición de la propiedad privada y la abolición de toda moral tradicional.

Pero Beccaria no era Morelly.

Beccaria compartía con los ilustrados de su época, y sobre todo con los utilitaristas, la voluntad de crear una sociedad fundada en la razón y en el cálculo, haciendo a un lado oscurantismos y prejuicios heredados del pasado. Solo que él se planteó un asunto sobre el que muy pocos habían reflexionado por entonces: el del derecho de la sociedad a castigar los delitos. Beccaria distinguió radicalmente entre pecado y delito, entre crimen y culpa. A diferencia de los primeros socialistas y comunistas modernos que querían dar voz a aquellos a quienes casi nunca se escucha, a los de abajo, entendiendo por tales, trabajadores y artesanos, pobres pero honrados, Beccaria tuvo la ocurrencia de dar voz a quien por definición no puede tener ya voz: el delincuente condenado. Y esa voz clama contra la injusticia de lo que los de arriba (y a veces también los trabajadores honrados) llaman justicia.

Beccaria dejó hablar al delincuente, al condenado, para poner de manifiesto la relación que hay entre la injusta justicia realmente existente y la desigualdad social. No por identificación simpatética con el delincuente, sino por sensibilidad ante los sufrimientos del condenado y porque establecer esa relación permite captar el vínculo entre las abstracciones jurídicas y los crudos hechos económicos. Con esa sensibilidad, y desde ese vínculo, puede uno preguntarse sobre el derecho a castigar en una sociedad injusta y desigual.

Lo mas apreciable y nuevo de la argumentación de Beccaria es que ponía en el centro del discurso algo sobre lo cual los primeros socialistas habían pasado como si del fuego se tratara: la violencia contra el reo, la tortura y la pena de muerte en el derecho penal. En un dibujo que Beccaria hizo para ilustrar la tercera edición de su obra imaginaba una justicia con los rasgos de Minerva en la que se funden ley y sabiduría. La Justicia-Minerva aleja de sí, con gesto de espanto, las cabezas cortadas que le tiende el verdugo, mientras vuelve, en cambio, sus ojos benévolos y sonrientes hacia los instrumentos del trabajo de los hombres de la época.

A diferencia de los utópicos ilustrados que se orientaban hacia el socialismo o el comunismo, Beccaria no propuso abolir de una vez por todas la diferencia entre bien y mal establecida por las morales tradicionales. Su idea de la sociedad de libres e iguales era, por así decirlo, autocontenida. Él no creía que el día de mañana la expresión de la libertad y la igualdad tuviera que pasar por la negación del derecho, de todo derecho. Beccaria era más modesto y también más realista: solo proponía reformar el derecho a castigar los delitos, *aboliendo la pena de muerte y la tortura*. Y argumentaba ambas cosas con razones de utilidad, basándose en el principio de "máxima felicidad dividida entre el mayor número". Su humanitarismo utilitarista le llevó a proponer sustituir la pena de muerte, vigente entonces en todos los estados, por trabajos forzados.

Por todo ello fue acusado de utópico y de socialista. Se da la circunstancia, interesantísima, de que este es justamente el contexto en que aparece por primera vez en una lengua europea moderna el término "socialista" (para acusar, para condenar; no para proponer). El principal acusador de Beccaria, el que le llama "socialista", fue un fraile veneciano llamado Ferdinando Facchinei, el cual, además de defender a la Inquisición y de justificar la tortura y la pena de muerte como expresiones cabales de la autoridad, contraargumentaba algo que los de arriba siempre han pensado (y que cuando han dejado de pensarlo siguen poniendo en práctica a la hora de la aplicación del derecho penal), a saber: que el delito cometido contra un general no puede ser castigado de la misma manera que el delito cometido contra un mozo de carga.

Ya esto último remite a una clave para entender por qué tampoco los ilustrados contemporáneos ni los socialistas que vinieron después de la revolución francesa apreciaron como se debía aquella "utopía

socialista" de Beccaria. Porque la cuestión social pasó tan a primer plano, y se vivió con tanta intensidad, que la sensibilidad moral frente a la práctica de la tortura y la aplicación de la pena de muerte se consideró mero reformismo. O, en el mejor de los casos, como algo que llegaría por sí solo, como caído del cielo etéreo del socialismo, cuando hubiera sido abolida la propiedad privada y el derecho penal mismo. Mientras haya clases, mientras exista la opulencia miserable, mientras haya opresores y oprimidos, la abolición de la tortura y de la pena de muerte será –se dijo– humanitarismo prematuro. O sea: mala utopía incluso para aquellos que postulaban igualmente la sociedad de libres e iguales. Pronto la guillotina se convertiría en Europa en el instrumento revolucionario por excelencia. Tanto que hasta la primera declaración de feminismo (Olimpia de Gouges) se hizo en base al hecho de que también las mujeres pasaban por la guillotina: "Si la mujer tiene derecho a subir al cadalso, también lo tiene a subir a la tribuna".

Así, Beccaria, el "utópico socialista" que no fue ni utópico ni socialista, quedó olvidado tanto por los socialistas utópicos como por los socialistas científicos, con alguna excepción notable, como la de Rosa Luxemburg. Y así se perdió, durante décadas, la posibilidad de un diálogo fructífero entre partidarios del socialismo y defensores de la abolición de la pena de muerte, un diálogo que tal vez habría ahorrado mucha sangre a la humanidad sufriente que, al decir de los socialistas, tenía que juntarse con la humanidad pensante.

En 1853, en un texto también olvidado, Karl Marx escribió un pequeño homenaje a Beccaria:

> Para defender la pena de muerte se suele presentar ésta como un medio de corrección e intimidación. Pero la historia y la estadística prueban plenamente que desde Caín el mundo jamás se ha corregido o intimidado por el castigo. ¡Miserable sociedad ésta que no ha encontrado otro medio de defenderse que el verdugo y que proclama su propia brutalidad como una ley eterna![141]

141. *The New York Daly Tribune*, 18-II-1853, en K. Marx, F. Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA), Dietz Verlag, tomo I, 12, Berlín, 1985, pp. 25-27. Tomado de FFB, *Utopía e ilusiones naturales*, Mataró (Barcelona), El Viejo Topo, 2007, p. 146 (NE).

Puestos a prolongar las viejas utopías y los cabos sueltos de la historia, he ahí un buen paso para aproximar la sensibilidad social del socialismo y del comunismo del siglo XXI a lo que nos viene enseñando, con otra sensibilidad y desde hace décadas, Amnistía Internacional. Se me ocurre que una forma de contribuir a esa aproximación es reflexionar acerca de las concomitancias del dibujo de Cesare Beccaria sobre Justicia-Minerva y del cuadro de Paul Klee, "Angelus Novus", del que Walter Benjamin arrancó para su reconsideración del concepto de historia. Pues hay algo más que proximidad entre aquella Justicia-Minerva que mira con horror las cabezas cortadas que el verdugo le ofrece y el benjaminiano ángel de la historia que ve una catástrofe única, que amontona a sus pies ruina sobre ruina y que reflexiona sobre ese huracán que supuestamente sopla desde el paraíso al que nosotros llamamos progreso.

Quiénes somos "nosotros" ahora no está muy claro. Lo que está claro es que todavía en estos tiempos una parte sustancial de la humanidad que se dice civilizada y hasta socialista sigue, como dijo el otro, proclamando su propia brutalidad como ley eterna.

18

Recuerdo de Mariátegui[142]

José Carlos Mariátegui, el más grande de los marxistas latinoamericanos, nació en 1894 o 1895 en Moquegua, Perú, probablemente muy poco antes de que muriera en Cuba José Martí, el americano universal. Nació y pasó la infancia en un ambiente pobre y mestizo: su padre tenía antecedentes vascos, su madre indígenas. José Carlos quedó cojo como consecuencia de una lesión (médicamente mal tratada) que le produjo una caída a los siete años; tuvo que pasar por varias dolorosas operaciones en la infancia, no llegó a conocer al padre y se vio obligado a trabajar ya a los 14 años como mensajero en un periódico de Lima para ayudar a la madre y los hermanos.

Fue un hombre inquieto y volitivo, aunque no se consideraba a sí mismo un representante de La Voluntad en la tierra, sino más bien un "alma agónica" en el sentido unamuniano; un alma de las que luchan por cumplir su destino y cuando contemplan lo hecho escriben simplemente: "Mi vida ha sido una nerviosa serie de inquietos preparativos" (1925).

Mariátegui, que se vio siempre como un aventurero del espíritu, solía declarar que su ideal era mantener en alto el ideal. Como tanta gente pobre y como tantas personas preocupadas por la humanidad sufriente, tuvo pronto como ideal el socialismo. Hasta 1919 se formó intelectualmente en el ambiente literario y bohemio del periodismo liberal limeño, próximo a las vanguardias y muy crítico del provincianismo y de la politiquería clientelar dominante en Perú. Luego fue

142. Publicado en *La Insignia*: "http://www.lainsignia.org/2004/enero/cul_007.htm, con fecha 2 de enero de 2004 (NE).

un marxista a su manera, como lo fueron casi todos los marxistas fecundos de los años veinte: amante del orden intelectual y del método, hombre de los que se enfadan cuando se les dice que no han cambiado, pero que saben, no obstante, contestar al periodista encuestador: "He madurado más que cambiado" (1926). Él mismo se definió una vez como "orgánicamente nómada". Y, sin embargo, vivió solo treinta y cinco años. En ellos sufrió mucho. Y no solo por sí mismo. Tuvo que permanecer los seis últimos años de su vida, entre 1924 y 1930, en una silla de ruedas después de que le fuera amputada una pierna desde el muslo a consecuencia de una tuberculosis ósea. Y desde aquella silla escribió sin flaquear cientos de páginas al servicio de los campesinos y de los obreros.

El resultado de aquel esfuerzo personal valió la pena. Mariátegui hizo desde joven un periodismo culto, informado, sugerente, apasionado, combativo. Y lo que es más importante: con punto de vista, con declaración explícita del ángulo desde el cual se escribe, con conciencia de quién era su público lector, sin olvidar en ningún momento la meta que se persigue al coger la pluma. Todo lo contrario del periodismo como nadería, del periodismo del hablar por hablar. En esto el quehacer de Mariátegui es comparable al de otros dos grandes contemporáneos suyos en Europa: Antonio Gramsci y Piero Gobetti. De ellos seguramente aprendió Mariátegui durante su estancia en Italia.

Su actividad periodística se inició en el diario *La Prensa*. Allí comenzó Mariátegui como mensajero, pero pronto (1912) se convirtió en un espléndido cronista respetado y temido. Las contribuciones de Mariátegui en el diario limeño hasta 1916 continuaron en las páginas de la efímera revista *Nuestra Época*, en la que colaboró también César Vallejo y donde se vislumbra ya su incipiente orientación socialista. Luego escribió en *La Razón*, un espacio desde el cual alentó la Reforma Universitaria peruana, las luchas de los estudiantes rebeldes y las reivindicaciones de los trabajadores.

El dictador Leguía, tras recuperar el poder mediante un golpe de Estado en 1919, becó a Mariátegui confiando, sin duda, en amansar así al revolucionario. Mariátegui aceptó la oferta de una representación oficial en Europa, sabiendo ya de su enfermedad y del peligro que corría en Perú. Recibió entonces muchas críticas de entre los suyos.

Pero partió para Europa. Vivió en París, donde contactó con H. Barbusse y el grupo de *Clarté*; luego en Roma, en Florencia, en Berlín, en Hamburgo. La estancia en Italia fue importante para Mariátegui. Allí leyó a Marx. Y asistió al Congreso fundacional del partido comunista de Italia en Livorno. Y allí conoció el amor: la entonces jovencísima Anna Chiappe, natural de Siena. En total estaría en Europa cuatro años para regresar a Perú en 1923.

El Italia, Mariátegui fue testigo del ascenso del fascismo en su primera hora. Vivió el giro hacia el fascismo de intelectuales importantes que se habían llamado a sí mismos revolucionarios, en lo político y en lo artístico, sobre todo el de los principales representantes de futurismo. Y escribió páginas muy notables para interpretar y denunciar tanto este giro como el colaboracionismo y la neutralidad de tantos otros intelectuales del momento. De esas páginas yo destacaría su percepción de uno de los factores que contribuyeron históricamente a la atracción de los intelectuales por el fascismo, el factor psicológico y cultural: "La intelectualidad gusta de dejarse poseer por la Fuerza. Sobre todo cuando la fuerza es, como en el caso del fascismo, joven y osada, marcial y aventurera".

Su lectura de Marx, en la Europa revolucionaria de la primera postguerra, fue tan atípica como interesante: a través del sindicalismo de Sorel, y de su teoría de los mitos, del historicismo de Benedetto Croce y del liberalismo autocrítico, radical, de Piero Gobetti. El marxismo de Mariátegui nació así como un marxismo cálido, de talante libertario, influido por la prosa de Barbusse y por Romain Rolland. Nada que ver, por tanto, con el determinismo economicista dominante en la Segunda Internacional ni con el marxismo del catecismo estalinista que se estaba fraguando ya. Como el de Gramsci, como el de Rosa Luxemburg, el marxismo de Mariátegui fue pensamiento propio construido en el marco, eso sí, de una tradición liberadora; pensamiento que se hace, a sabiendas, en continuidad, y que se fijó sobre todo en dos cosas: en las propias raíces indígenas y en los acontecimientos nuevos del mundo que los clásicos de aquella tradición liberadora ni siquiera pudieron vislumbrar.

Al regresar a Perú, en 1923, Mariátegui proyectó sus esfuerzos en lo que se ha llamado la *peruanización* del marxismo. Se volcó en la

Universidad Popular, difundió las tesis de Lenin e hizo una muy notable contribución a la cultura obrera de la época en un curso para trabajadores sobre la historia de la crisis mundial, en el que, entre otras cosas, hay apuntes de mucho mérito acerca de los orígenes del fascismo mussoliniano. Fruto de su interés vivido por los problemas específicos del campesinado indígena en un mundo cambiante fue el comienzo (en 1926) de la publicación de *Amauta*, una de las revistas (de "doctrina, arte, literatura, polémica") más sugestivas en la historia del marxismo latinoamericano. *Amauta* es el nombre del poeta, del sabio, del maestro del Tahuantinsuyo, de la comunidad incaica. Con este nombre afirma Mariátegui la voluntad de recuperar las raíces del indigenismo peruano.

Pero lo hace con la vista puesta en los problemas nuevos, del momento, y con un espíritu abierto, cosmopolita. "Todo lo humano es nuestro", dice Mariátegui en la presentación de *Amauta*. Y, en efecto, allí publicó colaboraciones de Rolland, Barbusse, Aragon, Breton, Unamuno, Gabriela Mistral, Gorki, Lunachartski, Silva Herzog, Vasconcelos, César Vallejo.

Aquella voluntad de "crear un Perú nuevo en un mundo nuevo" tuvo su mejor expresión en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), seguramente la obra más conocida de Mariátegui y, sin ninguna duda, la más apreciada en Latinoamérica por su originalidad, ejemplo de lo que un día se llamó "análisis concreto de la realidad concreta". Mariátegui criticó en ella la creciente destrucción de la comunidad indígena de origen incaico; una destrucción iniciada por los colonizadores españoles y profundizada por el liberalismo progresista.

Con los *Siete ensayos* Mariátegui llevó a cabo una reconstrucción histórico-crítica del ayllu [la comunidad] peruano muy parecida a la que unas décadas antes habían hecho los populistas marxistas rusos con la obschina y el mir. Para la comparación entre ayllu y mir, Mariátegui se sirvió de la obra de Eugene Schkaff sobre la cuestión agraria en Rusia. Dio así una visión completamente nueva y revolucionaria de la historia y del presente de la cuestión indígena como cuestión campesina en una clave interpretativa muy notable: la recuperación explícita del "mito socialista", en la línea de Sorel, para defender la tradición indígena, acabar con la hegemonía cultural de los terratenientes

y unificar, además, las reivindicaciones de los trabajadores urbanos con las de los campesinos.

Casi siempre se piensa que una vida de hombre "orgánicamente nómada" empobrece estéticamente a la persona. Brecht escribió un espléndido poema sobre eso. Y suele ocurrir. Pero no fue el caso de Mariátegui. Junto con los *Siete ensayos* y la *Defensa del marxismo* (contra Henri de Man) dejó también, en su corta vida, algunas pequeñas perlas representativas del buen gusto literario y de una buena y pluriforme orientación poética (amó a Whitman y a Pascoli, a Heine y a Mallarmé, a Vallejo y a Gorki, a Alexander Blok y a Vladimir Maiakovski).

Una de las cosas que más impresiona cuando se repasa la obra escrita de Mariátegui es la enorme cantidad de temas y autores de todo el mundo que conoció y le interesaron: historiadores y sociólogos, poetas y artistas, músicos y narradores, psicólogos y filósofos. Tuvo una cultura realmente prodigiosa para su formación autodidacta, una cultura interdisplinar. Supo argumentar en favor de la igualdad de la mujer. Y tuvo como máxima una curiosa variante de la palabra gramsciana, que él tomó de José Vasconcelos: "Pesimismo de la realidad, optimismo del ideal". No quiso reconciliarse con aquella realidad que no le gustaba. Al final de su vida contribuyó a la fundación de la Confederación General de Trabajadores del Perú y a la clarificación ideológica del socialismo revolucionario peruano. También por eso todavía le recordamos. El *Amauta* de Mariátegui fue una publicación en la que lo artístico y lo literario ocuparía un lugar central. De la combinación de esto con la vocación política salió un lenguaje nuevo, un lenguaje que hoy en día pueden entender y apreciar aún los jóvenes, a pesar del paso del tiempo. Como se entiende y se aprecia, a pesar del paso del tiempo, el elevado, noble, concepto que Mariátegui tuvo de la política:

> Hacer política es pasar del sueño a las cosas, de lo abstracto a lo concreto. La política es el trabajo efectivo del pensamiento social; la política es la vida. Admitir una solución de continuidad entre la teoría y la práctica, abandonar a sus propios esfuerzos a los realizadores, aunque sea concediéndoles una amable neutralidad, es desertar de la causa humana. La política es la trama misma de la historia.

19

Marximos: continuidad y discontinuidad en el cambio de siglo[143]

La caída del muro de Berlín y la desaparición de la Unión Soviética, acontecimientos decisivos en la historia del mundo del siglo XX, han suscitado indudablemente algunos cambios de nota en la orientación de los marxismos durante la última década. Sin embargo, estos cambios parecen haber afectado más al estado de ánimo de los militantes de las organizaciones socialistas y comunistas que a los temas que se abordan desde un punto de vista marxista. Dicho con otras palabras: la relativa continuidad de los asuntos preferentemente tratados por autores que han seguido declarándose marxistas después de la desaparición del "socialismo real" guarda poca relación con el declive, evidente, de la perspectiva revolucionaria que durante más de un siglo inspiró a la mayoría de las organizaciones social-comunistas. El número de personas que desde 1990 votan opciones social-comunistas de inspiración marxista, sobre todo en Europa, ha descendido de forma tan notable como el número de intelectuales que en los últimos quince años siguen declarándose marxistas. A pesar de lo cual, un repaso detallado de la literatura marxista aparecida en revistas y editoriales durante esta fase muestra que apenas hay discontinuidad respecto de los temas que prioritariamente empezaron a abordarse ya al final de la década de los setenta del siglo XX.

En este ensayo me propongo: 1º documentar la observación, que puede parecer paradójica, hecha en el párrafo anterior; 2º ofrecer una explicación argumentada de por qué, a pesar de la dimensión y la in-

143. El artículo lleva fecha de agosto de 2004. Se publicó en la revista *Pasajes* nº 16, invierno de 2005 (NE).

fluencia mundial de los acontecimientos mencionados, hay más continuidad que discontinuidad entre los marxismos del cambio de siglo y los marxismos de la década de los setenta; y 3º apuntar, al hilo de esa argumentación, algunos de los temas, rasgos o características nuevas de los marxismos en el momento actual.

1

Una vía posible para documentar la observación de la que he arrancado es comparar los resultados electorales de los partidos comunistas y poscomunistas entre 1990 y 2004, en los países de Europa en que dichos partidos habían alcanzado antes una implantación importante (Italia, Francia, Grecia, España, Alemania, Portugal, etc.), con los temas de los que, en el mismo período, se han ocupado algunas de las revistas teórico-políticas que se suele considerar representativas del área social-comunista: *New Left Review*, *Marxism Today*, *Monthly Review*, *Rethinking Marxism*, *Historical materialism*, *Democracy and Socialism* en el área anglosajona; *Il Manifesto*, *Critica marxista*, *Liberazione*, *Rinascita*, en Italia; *Actuel Marx*, *La pensée*, *Critique communiste*, *Contretemps*, en Francia; *Das Argument*, en Alemania; *mientras tanto*, *El viejo topo*, *Utopías-Nuestra bandera*, *Viento Sur*, en España, etc.[144]

Los resultados electorales de los partidos políticos que siguen llamándose a sí mismos comunistas o que, al menos, no han renunciado a la inspiración marxista y socialmente transformadora son, obviamente, cada vez peores en casi toda Europa. Con algunos matices que no hay que despreciar (en ese período IU, por ejemplo, obtuvo algunos de sus mejores resultados, PCF y otros grupos de izquierda marxistas consiguieron juntos un buen porcentaje de votos en alguna elección, RC[145] y PCP han tenido a veces resultados aceptables)[146], la tendencia

144. La lista de revistas no pretende ser exhaustiva. En los últimos años han aparecido otras, algunas de ellas exclusivamente electrónicas, que publican habitualmente ensayos marxistas: *Alternative* (Italia), *Herramienta* (Argentina), *Memoria* y *Bajo el volcán* (México), *Gramsie Brasil* (Brasil), *Rebelión*, *La insignia*, *Sin permiso* (España).

145. FFB hace referencia a Rifundazione Comunista (NE).

146. En 2018, el PCP es probablemente uno de los dos partidos con mayor realidad

al declive es evidente: lo que habitualmente se denominaba social-comunismo, que había llegado a ser en algunos países europeos la segunda fuerza socio-política, ya no es hoy ni siquiera la tercera, desplazada en la mayoría de los países en los que tuvo mayor potencial por los partidos verdes, por los nacionalismos o por fuerzas populistas conservadoras. Desde 1990, y en mayor medida durante esta última década, el principal segmento social que sostuvo a los partidos comunistas de Europa durante décadas, la clase obrera, ha ido abandonando el espacio social-comunista para situarse o en el espacio social-liberal, que es el espacio que ha venido a ocupar lo que tradicionalmente representaba la socialdemocracia, o directamente en el espacio neo-liberal y populista conservador (como se ve, sobre todo en Francia y en Italia), o bien en el ámbito, más complejo y oscilante, de la abstención política.

Aunque no es el único factor explicativo (sin duda ya había otros: la pérdida de peso del proletariado industrial frente a categorías emergentes de asalariados; la fragmentación acelerada de las clases trabajadoras en las últimas décadas; el paso de la organización fordista del trabajo de fábrica a una organización posfordista o toyotista, etc.), la derrota del socialismo autodenominado "real", el hundimiento de la Unión Soviética y la desaparición de lo que se llamó el mundo socialista son motivos que han acabado teniendo una influencia decisiva en la inflexión antedicha. Pues, independientemente de lo que muchos de los trabajadores pensaran antes de la caída del muro de Berlín acerca de cómo llamar a lo que desde 1917 se estaba construyendo en la Unión Soviética, ese otro mundo (se llamara socialismo, protosocialismo, capitalismo de estado o socialismo burocráticamente degenerado) era, por lo general, percibido como algo distinto del capitalismo realmente existente y, en última instancia, como un contrapoder al imperio del capital, de cuya mera existencia, por su simple estar-ahí, se podía esperar, por la reacción que provocaba entre los capitalistas, un tipo de mejoras socio-económicas que ya algunos de los ideólogos de la década de los sesenta empezaron a llamar "estado del bienestar".

Para aclarar mejor la situación que se ha ido creado entre los marxistas desde 1990 hay que distinguir dos cuestiones que, estando inte-

---

social y militante y con mayor porcentaje de votos de Europa (NE).

rrelacionadas, no conviene identificar apresuradamente. La primera de ellas viene de muy lejos, casi de los orígenes mismos de lo que empezó a denominarse marxismo en el último tercio del siglo XIX. Y es que ya desde entonces, pero aún más señaladamente desde 1914-1917, ha habido *varios marxismos*, es decir, varias interpretaciones consolidadas de los escritos filosóficos, económicos y político-sociales de Karl Marx.

La idea, explícitamente formulada por Lukács, de que en cuestiones de marxismo la ortodoxia está en el método no debe llamar a engaño. Pues *método*, ya en el marxismo de Marx, es una palabra que connota muchas más cosas de lo que la palabra denota para un científico: alude no solo a la forma en que hay que proceder para captar y exponer datos empíricos, sino también a un estilo de pensamiento, a un programa de investigación, a tesis varias sobre la relación entre el ser humano y la naturaleza y a la intención de cambiar el mundo en un sentido revolucionario. Como suele ocurrir con las grandes cosmovisiones que en el mundo han sido, de las distintas maneras de interpretar todas esas cosas han salido y se han ido perfilando, también en este caso, marxismos diferentes en la forma de abordar temas básicos de la antropología filosófica, relativos al metabolismo entre seres humanos y la naturaleza en torno, pero también, y sobre todo, muy diferentes en la forma de abordar el mundo socio-político. Las distinciones históricas, primero entre un marxismo revolucionario y un marxismo académico, luego entre un marxismo reformista y un marxismo revolucionario, más tarde entre marxismo ruso-soviético y marxismo occidental y, por último, entre marxismo economicista y marxismo de la subjetividad o entre marxismo humanista y marxismo estructuralista, dan cuenta de ese equívoco acerca de la ortodoxia.

Esto permite explicar que desde el primer momento haya habido versiones tan diferentes y tan contrapuestas de lo que significó la revolución rusa de octubre de 1917 y de lo que se llamó construcción del socialismo. Mientras que un marxista como Lenin podía argüir que lo iniciado en 1917 era precisamente la realización de la perspectiva metodológica y revolucionaria de Marx, un marxista como Kautsky podía declarar, en términos peyorativos, que eso mismo era la negación de la perspectiva que Marx había abierto en *El capital*, y un marxista como Gramsci acoger positivamente (ateniéndose a la subjetividad, a

la voluntad de los actores) aquella revolución que consideraba, sin embargo, como una revolución contra *El capital* de Marx. Así pues, desde la observación de que, a lo lo largo del siglo XX, lo que ha habido han sido varios marxismos, y no un solo marxismo, se entiende mejor que los propios marxistas de 1990 hayan vivido e interpretado de formas tan diferentes la caída del muro de Berlín y la desaparición de la Unión Soviética. A lo que habría que añadir todavía otra diferencia, la espacial: el desarrollo de los acontecimientos no se vio igual en la Europa rica que en los países empobrecidos del mundo.

Podría decirse que para todos los marxistas lo ocurrido entre 1986 y 1990 fue un acontecimiento inesperado y sorprendente. No conozco ninguna prognosis o anticipación marxista anterior a la primera de esas fechas que contemplara la posibilidad del derribo del muro, la disolución del Pacto de Varsovia, la desintegración de la Unión Soviética y la autodisolución del Estado y del partido. Pero, dicho esto, hay que añadir enseguida que mientras unos marxistas valoraron los hechos como si se tratara de una gran desgracia, o sea, como el final de un mundo en el que habían puesto grandes esperanzas, otros (entre los que sin duda se encontraba la mayoría de los marxistas de la Europa occidental) vieron estos acontecimientos como una oportunidad histórica positiva para volver a empezar, transitando, por fin, el camino hacia el socialismo que al propio Marx le hubiera gustado recorrer. Se comprende que los hechos no hayan sido vividos ni interpretados de la misma manera por marxistas trotskystas (que desde los años treinta del siglo XX venían denunciando la degeneración burocrática del estalinismo en la URSS), por marxistas libertarios (que desde tiempo atrás consideraron que lo existente en la Unión Soviética no era sino capitalismo de estado), por marxistas maoístas (que calificaban aquella formación social de nueva potencia imperial) o por marxistas eurocomunistas que entre 1969 y 1979 habían dejado de soportar la ideología del "socialismo real".

Atender a estas diferencias ideológicas previas, o sea, a la existencia previa de diferentes marxismos, tiene importancia para explicar por qué ha resultado ser un contrafáctico la afirmación recurrente de la ideología dominante en el sentido de que 1989 representa no solo el fin del comunismo sino también el final del marxismo. Pues, de he-

cho, una buena parte de los marxistas de orientación troskysta, libertaria o eurocomunista, y no solo ellos, sobre todo en Europa, tendieron a ver los acontecimientos de entonces no como una nueva derrota sino más bien como la confirmación de anteriores previsiones o deseos (por genéricas o genéricos que previsiones y deseos hubieran sido) y, en todo caso, como una nueva oportunidad histórica de volver a fundir socialismo y democracia.

Aunque desde 1990 los grandes medios de comunicación de masas (la televisión en primer lugar, pero también los principales medios de difusión escritos) dejaron de ocuparse del marxismo y los marxistas, a no ser para dedicarles algunos sarcasmos o necrológicas, y aunque desde entonces editoriales y librerías de la mayoría de las provincias del Imperio han tendido a tratar al marxismo como a perro muerto[147], lo cierto es que, al menos en el plano de la producción teórica, el marxismo seguía ahí, y no precisamente deprimido. Esto se puede comprobar, por ejemplo, siguiendo la evolución de las revistas arriba mencionadas.

Es más: si se hace un estudio pormenorizado de los temas abordados entre 1990 y 2000 por la mayoría de estas revistas (en particular por las más influyentes: *New Left Review*, *Marxism Today*, *Montly Review*, *Il Manifesto*, *Actuel Marx*) se verá que no solo predomina en ellas la continuidad, sino que, por lo general, el análisis de lo ocurrido desde la *perestroika* soviética hasta la desaparición de la URSS, pasando por la caída del muro de Berlín, ha sido hecho con relativa tranquilidad de espíritu y, desde luego, no ha sido vivido como un trauma. La explicación de esto es sencilla y enlaza precisamente con la decantación de los marxismos ya en las décadas anteriores: casi todos los fundadores y colaboradores habituales de estas revistas (Perry Anderson, Robin Blackburn, Eric J. Hobsbawm, Paul Sweezy, Rossana Rossanda, Luigi Pintor, Lucio Magri, Jacques Texier, Jacques Bidet, Georges Labica, Etienne Balibar, Daniel Bensaïd, Michael Löwy) habían roto desde tiempo atrás con el tipo de marxismo canonizado en la Unión

147. Dos excepciones: el espacio dedicado a la aparición de *Espectros de Marx*, de Derrida, en 1993, y el tratamiento que *Le monde diplomatique*, en sus distintas ediciones (francesa, italiana e iberoamericana), suele dar a libros y ensayos de orientación marxista. Sobre el impacto de la obra de Derrida puede verse: M. Spinker (ed.), *En torno a Espectros de Marx de Jacques Derrida*, Akal, Madrid, 2002.

Soviética y criticado, con mayor o menor rotundidad, el mundo que entonces se vino abajo.

No se puede decir que en los ensayos y números monográficos publicados por estas revistas (o en los libros y recopilaciones que han propiciado en las casas editoras a ellas vinculadas) desde 1990 hasta el final de siglo haya habido coincidencia de análisis sobre las consecuencias de los principales acontecimientos; y, desde luego, los tonos y talantes con que han sido han abordados los problemas contemporáneos (la globalización, la crisis ecológica, los embates contra el estado asistencial, la guerra de los Balcanes, el nuevo papel de China en la economía mundial, la norteamericanización del mundo, etc.) son bastante distintos[148]. Pero parece haber habido en esos años al menos un acuerdo bastante generalizado en que la crisis del socialismo llamado "real", al desideologizar definitivamente la bipolaridad de la guerra fría, acabaría por suscitar también la crisis y, tal vez, el derrumbe del neoliberalismo. Sintomático en este sentido es, por ejemplo, el contenido del número especial que *Marxism Today* publicó a finales de 1998; y lo es desde su título mismo: *The death of Neoliberalism*.

Esos eran también el tono y el talante de la mayoría de las comunicaciones presentadas durante la conmemoración en París, en 1998, del 150 aniversario de la publicación del *Manifiesto comunista*, a la que asistieron o se adhirieron varios centenares de intelectuales relevantes de los cinco continentes[149]. En esa oportunidad, reconociendo ya sin subterfugios la pluralidad de corrientes surgidas de la lectura y la interpretación de Marx, o sea, que para hablar con propiedad en estos tiempos, debe hablarse de marxismos (en plural) y después de poner en solfa la idea de ortodoxia, los marxistas del final del siglo XX de-

148. Estas diferencias de análisis tienen que ver también con anteriores decantaciones ideológicas de los autores mencionados, muy patentes desde finales de la década de los sesenta, y con obra apreciada ya entonces: Anderson, Blackburn, Bensaïd, Löwy proceden de diversas corrientes trotskystas; los demás, en conflictivo diálogo con los partidos comunistas de sus respectivos países (Inglaterra, EEUU, Italia o Francia).

149. Véase AA.VV. *Le Manifeste communiste aujourd'hui*, Les Editions de L'Atelier, París, 1998 (con intervenciones de, entre otros: Samir Amin, Daniel Bensaïd, Jean-Yvez Calvez, Francisco Fdez Buey, Eric J. Hobsbawm, Liêm Hoan 'Ngoc, Boris Kagarlitsky, Georges Labica, Michael Löwy, Ellen Meiksins Wood, Jacques Texier y André Tosel).

mostraban que el viejo "método", del que Marx dijo que iba a ser "el horror de la burguesía", seguía siendo operativo al menos en un ámbito muy querido del propio Marx: el de la historia y la historiografía.

Todavía hoy en día suele haber un acuerdo bastante generalizado, incluso en los ambientes académicos, sobre la bondad teórica de una al menos de las aproximaciones marxistas finiseculares a lo que ha sido la historia del siglo XX, la de Eric J. Hobsbawm sobre "la edad de los extremos"[150]. Y, efectivamente, mucho de lo mejor que, en el plano teórico, han producido los marxismos durante la última década ha estado dedicado a encontrar explicaciones plausibles de lo ocurrido entre 1917 y 1990, es decir, a la investigación de las causas y motivos por los que un mundo que pudo ser no fue. Esto incluye una nueva forma de abordar y valorar el papel desempeñado por corrientes y autores que en otros tiempos fueron tratados con la óptica simplificadora de la ortodoxia y el revisionismo. E incluye también un número considerable de investigaciones dedicadas al estudio y revalorización de algunas de las utopías históricas en la línea que abrieron en su momento (y desde lo que entonces se consideraba heterodoxia) Ernst Bloch y Walter Benjamin.

Más allá, pues, de la interpretación lúcida de lo que ha sido el siglo XX, de lo que pudo ser y no fue, los marxistas de estos últimos años, dentro y fuera de las universidades, están escribiendo un importante capítulo de la historia de las ideas que incluye la reconsideración documentada, sensible y renovadora de la obra de personajes clave del siglo XX como Antonio Gramsci, Rosa Luxemburg, György Lukács, Walter Benjamin, Bertolt Brecht, Palmiro Togliatti o Ernesto Che Guevara[151]. Este es el ámbito en que resulta más patente la continuidad entre los

---

150. Eric J. Hobsbawm, *Historia del siglo XX*. Crítica, Barcelona, 1995. Tres libros posteriores, de carácter autobiográfico o dialógico, completan la visión de Hobsbawm: *Años interesantes* (Crítica, Barcelona, 2003), *El optimismo de la voluntad* (Paidós, Barcelona, 2004) y *Entrevista sobre el siglo XXI* (Crítica, Barcelona, 2004).

151. Aportaciones de mucho interés en el ámbito de la historia de las ideas y las ideologías han hecho en estos últimos diez años, desde perspectivas marxistas diferentes, autores poco (o nada) traducidos en España: Wolfgang F. Haug (en Alemania), Michael Löwy, Jacques Texier y André Tosel (en Francia), Domenico Losurdo, Antonio A. Santucci, Guido Liguori, Giuseppe Vacca, Alberto Burgio (en Italia), Marshall Berman, Joseph Buttigieg, Frank Rosengarten (en EEUU), Carlos Nelson Coutinho, Luiz Sérgio Henriques, Marco Aurelio Nogueira (en Brasil).

marxismos anteriores y posteriores a la caída del muro de Berlín, tal vez porque, como escribió hace años Pierre Vilar, los historiadores han sido, por lo general, los investigadores menos afectados por la campaña mundial de ruido y furia contra el marxismo.

Las novedades, relativas, en este ámbito de la historiografía en general y de la historia de las ideas y de las ideologías en particular son básicamente tres; y las tres tienen que ver con la hibridación que, mientras tanto, se ha producido entre el materialismo histórico y la crítica de la cultura o la forma de tratar la historia de las ideas desde la tradición hermenéutica o desde las filosofías de la alteridad.

La primera de esas novedades, ya consolidada académicamente en la última década, son los *cultural studies*, en los que la influencia del marxismo, o, por mejor decir, de algunos autores marxistas (Antonio Gramsci, la Escuela de Frankfurt, Raymond Williams) es innegable, sobre todo en las corrientes que se inspiran en la obra del palestino-norteamericano, recientemente fallecido, Edward Said[152].

La segunda novedad es lo que viene llamándose *subaltern studies*, una corriente historiográfica nacida en la India, en parte por inspiración gramsciana, en relación con los denominados estudios poscoloniales y con la pretensión explícita de superar los restos de eurocentrismo que había en los escritos de Marx sobre la colonización británica en la India y que ha seguido habiendo en los marxismos tradicionales; una novedad, de cuyo interés da cuenta la obra de Ranahit Guha[153], y cuya orientación ha ido cuajando también durante los últimos años en América Latina, donde la inspiración gramsciana se junta con la renovación reciente del indigenismo y con la influencia de la obra de Mariátegui, uno de los marxistas más originales de aquel continente.

Y la tercera novedad es lo que podríamos denominar ampliación del *análisis crítico de la cultura* (tanto en el sentido amplio de la palabra *cultura* como en su acepción más restringida). En este campo resulta apreciable, una vez más, la hibridación del marxismo con otras co-

---

152. Véase B. Ashcroft y P. Ahluwalia, *Edward Said: la paradoja de la identidad*. Edicions Bellaterra, Barcelona, 2000.

153. Ranahit Guha, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos* (Crítica, Barcelona, 2002); *Selected Subaltern Studies* (Oxford University Press, 2003); *La historia en el término de la historia universal* (Crítica, Barcelona, 2003).

rrientes filosóficas o con enfoques propios de la crítica artística, como se puede apreciar, por ejemplo, en obras de orientación tan distinta (pero igualmente sugerentes) como lo son las publicadas en estos últimos años por el poeta, guionista, narrador y crítico de origen británico John Berger, por el pensador norteamericano Fredric Jameson y por el filósofo esloveno Slavoj Zizek, los tres formados en el marxismo pero con un concepto lo suficientemente amplio y libre del mismo como para articularlo o entrecruzar ideas centrales del mismo con las ideas de Lacan (en el caso de Zizek), del posmodernismo y la filosofía de la deconstrucción (en el caso de Jameson) o con clásicos de otras tradiciones, como Leopardi (en el caso de Berger).

2

Se podría objetar, no obstante, que la comprensión histórica ha sido siempre la parte menos problemática de los marxismos y que ya en otro cambio de siglo Benedetto Croce se mostró dispuesto a admitir que, estando todavía vivo en el campo de la historiografía, el marxismo estaba muerto en todo lo demás. O, ampliando esa afirmación a nuestra época, añadir que después de 1990 el marxismo aún muestra su capacidad de comprensión de la historia pasada, incluyendo la revisión de la historia de sus propias ideas en ese pasado; pero que, en cambio, nada o muy poco tiene que decir acerca de los dos asuntos que más ocuparon a Marx: la interpretación del modo de producir, consumir y vivir en el capitalismo (en un capitalismo que, obviamente, ha cambiado muchísimo desde 1883) y la organización de los sujetos y las voluntades dispuestas a cambiar el mundo base, o sea, en lo que hace a la teoría del cambio social revolucionario.

Esta objeción nos lleva a la segunda cuestión, que querría diferenciar de la primera. Pues podría ocurrir, efectivamente, que los marxismos aún tengan argumentos, y argumentos plausibles, para explicar por qué la historia se fue por el lado menos pensado y por qué el socialismo ha sido derrotado en el siglo XX (y aún para recuperar ciertos cabos sueltos de la historia y mostrar que lo que la ideología dominante llama utopía con desprecio no era en su momento una idea desca-

bellada ni lo es en el momento actual), no obstante lo cual hubiera que reconocer, sin embargo, que tanto el análisis socio-económico del capitalismo inaugurado por Marx como sus previsiones acerca de una sociedad regulada y de iguales no dan más de sí.

No hay duda ninguna de que la mayoría de la gente, al menos en la parte del planeta en la que escribo, piensa hoy que las cosas son realmente así: que eso a lo que hemos llamado marxismo y que ahora preferimos llamar marxismos (en plural) aún puede tener cosas que decir sobre la historia en general y sobre la historia de las ideas en particular, pero que se ha convertido en un trasto inútil a la hora de tratar de entender el mundo en que vivimos y de transformarlo. Y ¿qué mejor comprobación de que las cosas son así que la observación, diariamente repetida, según la cual desde 1990 el poder del capital se impone, se amplía, se generaliza y se globaliza mientras el presunto sujeto de la transformación revolucionaria –a la que Marx y los marxistas de las siguientes generaciones aspiraban– se aburguesa, reniega incluso de lo que se hizo en su nombre (y no solo de las barbaridades, que las hubo), se convierte en accionista y, en última instancia, prefiere convivir con los propietarios de los medios de producción y ofertantes de créditos bancarios a escuchar, votar o unirse a los marxistas del nuevo siglo que todavía siguen diciendo querer cambiar el mundo de base?

Aquella objeción y la pregunta impertinente con que concluye, aunque no necesariamente formulada en los términos cortantes en que aquí se hace, están en el trasfondo de una serie de debates y controversias en el seno de los marxismos actuales. Estos debates y controversias versan sobre si, hablando en general pero con propiedad, hay sujeto histórico de transformación (es decir, si la historia de la humanidad tiene sujeto), si puede seguir diciéndose con verdad que durante décadas y décadas de los siglos XIX y XX ese sujeto ha sido el proletariado industrial y si, aun admitiendo que la historia tenga algún sujeto y el proletariado lo haya sido conscientemente, se puede hallar hoy en día algo equivalente a ese sujeto consciente en el mundo del capital ya globalizado. Pietro Ingrao[154], Rossana Rossanda, Marco Revelli, Luigi

154. Véase FFB, "Elogio de Pietro Ingrao", un texto de octubre de 2002 escrito con ocasión del nombramiento del gran escritor y político italiano como doctor honoris

Pintor, Pietro Barcellona, Fausto Bertinotti, y en general toda una serie de autores marxistas que suelen publicar en *Il Manifesto*, *Liberazione*, *Alternative* y otras revistas de la izquierda social-comunista italiana han dedicado páginas interesantes e intensas a esta cuestión y a otra directamente conectada con ella: la prospección de los nuevos sujetos históricos de la transformación social.

Es precisamente en este punto, el de la respuesta sobre el papel actual de la clase obrera y su relación con lo que parecen ser otros sujetos emergentes de la transformación social, donde los marxismos actuales están más enfrentados. Lo cual es comprensible por las implicaciones políticas inmediatas que tiene la respuesta que se dé a la objeción y a la pregunta. Una de las paradojas del momento, que afectaba ya a los marxismos finiseculares, se produce precisamente en este punto. Y se podría formular como sigue.

Los autores más próximos a los sindicatos institucionalizados (al menos en Europa) tienden a reafirmar el papel de sujeto transformador de los trabajadores industriales, aceptando en esto la vieja tesis marxista sobre la centralidad de la oposición entre trabajo y capital; pero puesto que la transformación que se prevé (y que defienden por lo general los sindicatos) no va más allá de la consecución de ciertas mejoras o reformas garantistas en el interior del sistema capitalista, y como esto es un caso que entra en conflicto con otro postulado central de la teoría ("la clase obrera o es revolucionaria o no es nada", decía Marx drásticamente), la salida habitual suele ser olvidarse del marxismo, al tratar los problemas del presente, precisamente para evitar el conflicto entre teoría y empiria. De hecho, en los sindicatos mayoritarios y en sus proximidades pocas veces se habla ya de marxismo, salvo en actos conmemorativos del pasado.

En cambio, aquellos otros autores que vienen argumentando que la vieja oposición entre el capital y el trabajo ha perdido en nuestros días la centralidad que tuvo en otros tiempos, y que aducen como prueba de ello precisamente la actitud mayoritaria en los sindicatos, por lo que, ateniéndose a ese lado de la observación empírica, postulan que

---

causa por la Universidad de Barcelona http://gracefulgirl.pro/diario/2002/10/04/cultura/1033682410_850215.html (NE).

hay que pensar en nuevos sujetos para la transformación deseable de un mundo dominado por la desigualdad (o sea, en aquellos grupos, organizaciones, colectivos, "muchedumbres" o "multitudes" que realmente se mueven en favor de esa transformación), estos otros autores, digo, suelen afirmarse o reafirmarse luego como marxistas, aunque formalmente lo hagan forzando la interpretación de Marx o a sabiendas de que entran en conflicto con una tesis central de la teoría y que, por consiguiente, la nueva contribución a la crítica de la economía política del Imperio está en gran parte por hacer[155].

Es de consideraciones de este tipo (más que del análisis de la historia del socialismo "real") de donde suelen arrancar las más interesantes controversias que se han producido entre marxistas en lo que llevamos de nuevo siglo. Y tiene el valor de un síntoma, que ratifica lo dicho en el primer punto de este papel, el hecho de que, por ejemplo, el debate sobre la rectificación o renovación no se produjera en la *New Left Review* en 1990, inmediatamente después de la desaparición de la Unión Soviética y lo que se llamó "caída del comunismo", sino casi diez años después, al hilo de los nuevos sucesos internacionales (sobre todo el desarrollo de la guerra en los Balcanes), de la estimación de lo que estaba representando la extensión del norteamericanismo en el mundo, y en polémica, precisamente, con las ilusiones de *Marxism Today* acerca de la "muerte del neoliberalismo".

Efectivamente: en un interesante artículo de 1999, titulado "Renovaciones", Perry Anderson, uno de los fundadores de la revista, anunciaba la apertura de una nueva serie de la *NLF* y, después de una somera historia de cinco décadas, argumentaba las razones para el cambio[156]. Pero entre esas razones solo se alude muy de pasada a lo ocurrido en la Europa de Este en la década de los ochenta. La principal razón para la renovación, según Anderson, no hay que buscarla ahí, ni siquiera en la constatación de que, a diferencia de lo que ocurría cuan-

---

155. Esta es la conclusión de Toni Negri en sus escritos más recientes, relacionados con la polémica que suscitó la publicación de *Imperio* (traducción castellana: Paidós, Barcelona, 2001). Y para un replanteamiento tan provocador como sugerente de la cuestión véase S. Zizek: "Los cibertrabajadores, ¿por qué no un Lenin ciberespacial?", *Memoria*, nº 185, julio de 2004.

156. Se puede ver en http://www.newlefreview,net/

do la revista se fundó, "el marxismo ya no predomina en la cultura de la izquierda". Pues esto último no es nuevo, a pesar de lo cual la revista había logrado salir de la crisis sin desdoro.

El núcleo fuerte de la argumentación de Perry Anderson en favor de la renovación no será, pues, la derrota del socialismo en la Europa del Este sino más bien la observación crítica de dos actitudes muy características de los últimos tiempos: de un lado, la acomodación (o resignación) de la izquierda ante el triunfo generalizado del capitalismo, no solo en Europa sino en todo el mundo; de otro lado, la tendencia a la autoconsolación, sobrestimando o hinchando los procesos que parecen ir en una dirección contraria a la generalización del neoliberalismo y, consiguientemente, a "alimentar ilusiones acerca de fuerzas de oposición imaginarias". Anderson constata que la clase obrera lleva veinte años aletargada, que los trabajadores siguen estando a la defensiva en todas partes y que, por primera vez en las últimas décadas, ni el pensamiento occidental ni tampoco el pensamiento a escala mundial tienen perspectivas que se opongan de forma sistemática al sistema existente.

Podría afirmarse, por tanto –y éste sería el motivo central de la necesidad de la renovación– que la tradición emancipatoria o liberadora se ha roto definitivamente y que hay que partir de la aceptación de una *discontinuidad radical* en la cultura de la izquierda. Anderson lo dice así:

> Todo el horizonte referencial en que se formó la generación de la década de 1960 prácticamente ha sido barrido del mapa, lo mismo el socialismo reformista que el socialismo revolucionario. A la mayoría de los estudiantes de hoy la lista de nombres que va de Bebel a Gramsci pasando por Bernstein, Luxemburg, Kautsky, Jaurès, Lenin y Trotsky les resulta tan remota como una lista de obispos arrianos [...] La mayor parte del marxismo occidental ha quedado fuera de circulación.

Aun así, Anderson todavía salva de la debacle unos cuantos libros marxistas, publicados en la última década, con los que se podría enlazar en esta nueva fase de renovación para establecer un nuevo diálogo intergeneracional: la ya mencionada *Age of Extrems*, de Hobsbawm, el ensayo de Robert Brenner sobre el desarrollo capitalista desde la segunda guerra mundial, el trabajo de Giovanni Arrighi sobre la evolución y perspectivas del capitalismo, el ensayo de Jameson sobre posmodernidad, el trabajo

de Regis Debrais sobre los medios de comunicación, la reconstrucción de la geografía que ha estado haciendo David Harvey y algunas cosas de Eagleton y T.J. Clark sobre literatura y artes visuales, respectivamente[157].

Pero, en realidad y si bien se mira, más allá del reconocimiento de dos obviedades –la acomodación de la izquierda y el aletargamiento de la clase obrera– y a pesar de la afirmación de que en estos años se ha producido una discontinuidad radical, la renovación que ha propuesto Anderson se queda, en su parte propositiva, en una declaración de principios tan generales que recuerdan a los de la vieja izquierda cuando era nueva, aunque ahora haya cambiado, eso sí, el objeto de la crítica y de la polémica. Helos aquí: realismo intransigente (lo que quiere decir, en palabras de Anderson, negarse a cualquier componenda con el sistema, pero también denunciar los eufemismos que subvaloran el poder de ese mismo sistema) y preferencia por el espíritu de la ilustración (frente al de los evangelios). El resto apunta, sobre todo, a aquellas corrientes de pensamiento con las que el marxismo renovado podría dialogar en el cambio de siglo o con las que le conviene mezclarse[158].

Esto último, lo del diálogo y la hibridación del marxismo con otras corrientes de liberación, es mucho más importante de lo que pueda

---

157. R. Brenner, "The economics of global turbulence", NRL, nº 229, mayo-junio, 1998, y *La expansión económica y la burbuja bursátil*, Akal, Madrid, 2003; G. Arrighi, "La globalización, la soberanía estatal y la interminable acumulación de capital", en *Iniciativa Socialista*, nº 48, marzo de 1998, y *El largo siglo XX. Dinero y poder en los orígenes de nuestra época*, Akal, Madrid, 1999; F. Jameson, *Postmodernism or the cultural logic of Late Capitalism*, Duke University Press, 1991 y *The Cultural Turn*, Verso, Londres-Nueva York, 1998 (ambos títulos traducidos al castellano en la Editorial Paidós); R. Debray, *Introducción a la mediología*, Paidós, Barcelona, 2001; T. Eagleton, *The illusions of postmodernism*, Blacwell Basil, Oxford, 1998 y *The idea of culture*, Blacwell Basil, Oxford, 2000; D. Harvey, *Espacios de esperanza* y *El nuevo imperialismo* (ambos títulos traducidos por Akal en 2003 y 2004); T.J. Clark, *The Painting of Moderne Life*, Princeton University Press, 1984 y *Farewell to an idea: episodes from a history of Modernism*, Yale University Press, New Haven, 1999 (de las que no hay traducción al castellano, que yo sepa).

158. La propuesta de Perry Anderson ha suscitado, entre otras críticas, una particularmente drástica de Boris Kagarlitsky, colaborador habitual de la *New Left Review* durante los últimos años: "El suicidio de la *New Left Review*", reproducido en el número de la revista electrónica *Rebelión* correspondiente al 30 de agosto de 2001. https://www.rebelion.org/hemeroteca/izquierda/nlr300801.htm

parecer a simple vista. Pues, una vez que se ha admitido que el marxismo ya no predomina en la cultura de la izquierda –y después de preguntarnos qué se entiende hoy por *izquierda*, y de contestar a esta pregunta, cosa que Anderson no hace–, lo que se impone es concretar con qué otras corrientes de liberación hay que dialogar e hibridarse y si tal tendencia se va a quedar en un nuevo eclecticismo o está apuntando hacia una nueva teoría unificada, en la que, por así decirlo, se rompe definitivamente el tipo de relación que el marxismo clásico estableció entre base económica y sobrestructuras.

Terminaré con una breve reflexión sobre esto, que afecta a lo que los marxismos han producido durante los últimos cuatro años en el ámbito, sobre todo, de la teoría y de la filosofía política.

La progresiva aproximación a otras tradiciones que históricamente han tenido que ver con la idea de emancipación o liberación de los humanos, o incluso la integración con ellas, es, sin duda, un rasgo diferenciador de las investigaciones marxistas más renovadoras del nuevo siglo. Y no solo en el ámbito de la historia de las ideas, de los estudios culturales o de la crítica de la cultura, como se ha apuntado antes, sino también, y más en general, en los ámbitos del análisis socio-económico y de la filosofía moral y política. Podría decirse que hasta el año 2000 la aproximación de los marxistas a otras tradiciones y corrientes ha tendido a priorizar el diálogo (a veces crítico, pero casi siempre productivo) con filósofos o pensadores ilustrados como John Rawls, Jürgen Habermas o Amartya Sen, cercanos, por lo demás, en lo político a la tradición liberal-socialista o social-demócrata. Y, efectivamente, esta aproximación había producido ya algunos trabajos de valor como los publicados por Van Parijs sobre las nociones de justicia y renta básica, por Jacques Bidet sobre justicia y modernidad, por Etienne Balibar sobre democracia, racismo y civilización o por Alex Callinicos sobre igualdad. Pero esa situación, a la que había contribuido en buena parte la corriente que en la década de los ochenta se llamó "marxismo analítico" (Gerry A. Cohen, John E. Roemer, E. O. Wright, Van Parijs, el propio Callinicos), ha empezado a cambiar después del año 2000, lo que complica sin duda el proyecto de renovación de Anderson y la *NLR*[159].

159. Hasta la década de los noventa la mayoría de las revistas aquí mencionadas había

Me explico. Perry Anderson estaba haciendo su propuesta de renovación inmediatamente antes de que saltara a la palestra el movimiento alterglobalizador, o movimiento de movimientos, circunstancia (no prevista) que obliga a revisar ahora las críticas a los *eufemismos piadosos* que supuestamente engordan, como él decía, por autoconsolación, los procesos contrarios al poder neoliberal: el Poder mismo ha reconocido por escrito que lo que viene ocurriendo desde Seattle y Génova es algo más que un incordio para la universalización de las políticas neoliberales. Pero, siendo esto así, y reconociendo la pluralidad, e incluso la heterogeneidad, de las fuerzas ideales de liberación que componen el movimiento de movimientos (además del papel que en ello hayan tenido algunos de los marxismos renovados), parece lógico concluir que es más bien con esas otras corrientes con las que el marxismo del nuevo siglo tendrá que dialogar e hibridarse[160]. Y que para esto la declaración de principios acerca de la prioridad del espíritu de la ilustración sobre el espíritu de los evangelios es más que insuficiente.

De ahí que, fuera ya de las instituciones académicas, y sin despreciar el espíritu de la ilustración ni las aportaciones de Callinicos, Van Parijs, Balibar y tantos otros, las corrientes marxistas más activas en el movimiento alterglobalizador o al menos vinculadas a él prefieran ahora dialogar entre ellas e hibridarse con la filosofía latino-americana de la liberación (Hinkelhammert, Dusel, Fornet-Betancourt, Gutiérrez, Boff, Frei Betto), con el neozapatismo (Marcos), con las distintas corrientes libertarias (en particular con la corriente que representa Noam Chomsky), con el autonomismo leninista-spinozista (Toni Negri), con el ecologismo social (Boochkin, Commoner), con la tradición de la desobediencia civil, con los socialistas utópicos y la filosofía de la alteridad (Abensour, Domenico Jervolino) o con el nuevo republicanismo (Domènech y el grupo de la revista *Sin permiso*)[161],

---

dedicado números monográficos y/o numerosos ensayos a los principales representantes del marxismo analítico. Una buena introducción a lo que ha representado el marxismo analítico es: A. Callinicos, *Marxist Theory*, Oxford University Press, 1989.

160. Me he ocupado de este asunto en varios de los capítulos de *Guía para una globalización alternativa. Otro mundo es posible,* Ediciones B, Barcelona, 2004.

161. Sintomáticamente, la obra del libertario Noam Chomsky, hace décadas criticado sin contemplaciones por varias corrientes marxistas, se ha ido convirtiendo en

que con Habermas, Rawls o Pettit, señaladamente a la hora de plantear en la práctica qué pueda ser hoy la *justicia global* en un mundo ecológicamente sostenible.

De esta nueva orientación han salido ya durante estos últimos años algunas aportaciones notables, a las que a veces se denomina, por inercia, neomarxistas o poscomunistas pero que, si bien se mira, enlazan más con el marxismo de la subjetividad y de inspiración holista o sistémica que con lo que fue el neomarxismo del teorema y del análisis de microfundamentos. Es este el marxismo, o –para cumplir con la palabra dicha– el conjunto plural de marxismos, que mayormente está pasando ahora de la forma libro o de la forma revista a la red de Internet (en la que, obviamente, también hay tanta basura al menos como en las librerías).

He usado antes la expresión *dialogar entre ellas* al referirme a las distintas corrientes marxistas activas en el movimiento de movimientos o movimiento alterglobalizador. Esto exige una aclaración, sobre todo para los más jóvenes, pues en principio suena raro que el diálogo, precisamente entre corrientes marxistas, pueda presentarse ahora como una novedad. Pero así es. Pues desde la década de los sesenta, y señaladamente desde 1968, lo característico de la relación entre las diferentes corrientes marxistas existentes fue el enfrentamiento constante y la intolerancia en la afirmación de lo que cada cual consideraba ortodoxia. Como no querría demorarme en esto –y para evitar consultas a hemerotecas que en la mayoría de los casos resultarían penosas– recomiendo la lectura de algunos de los poemas sarcásticos de Erich Fried, correspondientes a esa época, en los que se parodia con inteligencia y agudeza una situación habitual en la que "mi Marx tira de la barba a tu Marx", etc.[162] Desde 1990 se produjo en esto una inflexión; una inflexión hacia el *reconocimiento recíproco* que, poco a poco, y no sin dificultades, se ha ido acentuando en los últimos años. Esto se ve bien en los encuentros que convoca anualmente en París la revista *Actuel Marx*.

---

fuente de inspiración constantemente citada o invocada por la mayoría de las revistas marxistas aquí mencionadas: de *Il Manifesto* a *Monthly Review*, de *Herramienta* a *Rebelión* o *El viejo topo*.

162. Erich Fried, *Cien poemas apátridas*, Anagrama, Barcelona, 1978.

Ocurre, pues, como si los marxistas de las distintas corrientes post-sesentayochistas (maoístas, pro-soviéticos, trotskystas, eurocomunistas, marcusianos, libertarios) que han sobrevivido a la caída del muro de Berlín, a la imposición de las políticas neoliberales y a la disolución de la mayoría de las organizaciones en que militaron hubieran ido llegando a la conclusión de que los principales motivos del antiguo enfrentamiento han caducado, que hay que volver, por tanto, al análisis concreto de la situación concreta contemporánea y que, en la perplejidad que suscita el final de aquel mundo bipolar, conviene empezar escuchando las razones de los otros, de los (en principio) más próximos ideológicamente pero que las circunstancias, cuando no la intolerancia y el dogmatismo, habían convertido en adversarios o en enemigos. Una de las condiciones de posibilidad de este diálogo es el hecho de que hoy en día, a diferencia de lo que ocurría en décadas pasadas, son pocos ya los intelectuales que se declaran marxistas en los ambientes académicos que no tengan al mismo tiempo un vínculo estrecho con las organizaciones o movimientos que se proponen cambiar el mundo de base. Y el que este diálogo entre las corrientes marxistas sea productivo depende sobre todo de la prioridad que se dé al análisis concreto de la situación concreta y a las propuestas constructivas alternativas. Lo que no implica olvidar u ocultar un pasado de controversias, a veces dolorosas, sino volver a estudiar esa historia, ahora en común, para captar qué hilos hay en ella que –como diría Walter Benjamin– aún pueden contribuir a formar el ovillo de nuestra contemporaneidad.

Dicho con otras palabras y para acabar de aclarar la cosa: en este diálogo entre corrientes marxistas tiene sentido polemizar y discutir acerca de si propuestas como la aplicación de la tasa Tobin, el denominado socialismo de bonos, las diferentes variantes del eco-socialismo, el ingreso universal garantizado, la autonomía alimentaria, la sostenibilidad económico-ecológica, la democracia participativa, la desobediencia civil, la campaña *hambre cero* propuesta por Lula y Frei Betto en Brasil o las "misiones" propiciadas por la revolución bolivariana representan realmente una ruptura con las políticas neoliberales o son solo medidas paliadoras para cambiar fachadas manteniendo lo esencial de la dominación social. Menos sentido, o ninguno, tiene, en

cambio, obcecarse en ver hoy en cada una de esas propuestas –a veces atendiendo solo al pasado, a la historia de quienes las hacen– persistencias, restos o nuevas manifestaciones de estalinismos, trotskysmos o reformismos socialdemócratas. En este punto Perry Anderson lleva razón: no es esperable que la renovación de los marxismos venga de la reproposición de antiguas actitudes hiperideológicas cristalizadas en rótulos que nada dicen a los más jóvenes.

La lista de autores que en los últimos años han publicado siguiendo esta dirección, o sea, en contacto y diálogo con los movimientos sociales alternativos y, sobre todo, con el movimiento de movimientos, sería larga, y el análisis particularizado de las aportaciones que de ahí han salido no cabe ya aquí, pero querría al menos mencionar –por abreviar, ilustrar y terminar– los trabajos más recientes de Samir Amin (sobre lo que él llama "el capitalismo senil"), de I. Wallerstein (sobre el carácter de los movimientos anti-sistémicos y la utopía), de James Petras (sobre la evolución del hegemonismo norteamericano), de Tariq Ali (sobre los nuevos fundamentalismos), de E. O. Wright (sobre la desigualdad, el socialismo del futuro y la utopía concreta), de Toni Negri (sobre imperio, biopolítica, *general intellect,* poder constituyente y multitud), de Luca Casarini (sobre desobediencia), de John Holloway (sobre antipoder y contrapoder), de Boaventura da Sousa Santos (sobre democracia participativa), del Consejo Latino-Americano de Ciencias Sociales (sobre aspectos centrales de la filosofía política contemporánea).[163]

El carácter heterogéneo de estos trabajos salta a la vista, tanto en

---

163. Me refiero sobre todo a: Samir Amin, *Más allá del capitalismo senil*, El Viejo Topo, Barcelona, 2003; I. Wallerstein, *Utopística. Las opciones históricas del siglo XXI.* Siglo XXI, México, 1999 (y, en catalán, Universitat de València, 2003); J. Petras, *Las estrategias del Imperio: los EEUU y América Latina*, Hiru, Hondarribia, 2000; Tariq Ali, *El choque de los fundamentalismos*, Alianza, Madrid, 2002; E. O. Wright, "Propuestas utópicas reales para reducir la desigualdad de ingresos", en R. Gargarella y F. Ovejero (eds.), *Razones para el socialismo*, Paidós, Barcelona, 2001; A. Negri, *La fábrica de la estrategia: 33 lecciones sobre Lenin*, Akal, Madrid, 2003; A. Negri y M. Hardt, *Multitude, war and democracy in the age of empire*, Penguin Press, 2004; L. Casarini, "Disobbedire e disertare", en www.sherwood.it; B. da Sousa Santos, *Democracia y participación*, El Viejo Topo, Barcelona, 2003; J. Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, El Viejo Topo, Barcelona, 2003; A. Boron, *Imperio, imperialismo,* El Viejo Topo, Barcelona, 2003.

lo que hace al análisis y diagnóstico de lo que están representado la globalización, el papel de los Estados Unidos de América y de Europa en la nueva fase o la estructura del Imperio, como en lo que se refiere a la prognosis, a las expectativas, a la evaluación de la correlación de fuerzas en presencia o a las alternativas que se proponen.

Así, por ejemplo, la mayoría de los autores que acabo de mencionar no estaría dispuesta a aceptar la drástica caracterización de Samir Amin, según la cual el capitalismo ha entrado en su fase senil; la tesis de Negri sobre la existencia de un Imperio sin base de operaciones precisamente localizada y sin imperialismo, en el que, por otra parte, la multitud pasa a ocupar el lugar que en otros tiempos ocupó la clase obrera o el proletariado industrial ha sido criticada, y explícitamente rechazada, por James Petras desde Estados Unidos y por Atilio Boron, presidente del Consejo Latino-americano de Ciencias Sociales, desde Argentina; la idea de John Holloway sobre la posibilidad de cambiar este mundo globalizado de las políticas neoliberales *sin tomar el poder*, es decir, profundizando simplemente los antipoderes embrionarios que han ido surgiendo durante los últimos años, ha dado origen a una sonada polémica que desde América Latina (México y Argentina, sobre todo) se ha trasladado a Europa; la propuesta de democracia participativa de Sousa Santos, que se inspira en las experiencias de Porto Alegre y de Kerala, pero que no deja de subrayar la tensión existente entre fuerzas políticas institucionales y espontaneidad socio-política de la ciudadanía de a pie, entra en conflicto tanto con el tipo de socialismo que postula E. O. Wright como con la idea genérica de multitud o muchedumbre y poder constituyente; y las propuestas de Luca Casarini sobre desobediencia y violencia virtual o simbólica, que se inspiran mayormente en la experiencia de los *tute bianche* durante las manifestaciones del movimiento alterglobalizador contra las instituciones internacionales o, parcialmente, en el neozapatismo, están siendo igualmente discutidas por otros marxistas italianos que intervienen de manera activa en el movimiento de movimientos.

Todo esto, pluralidad, heterogeneidad, críticas y contracríticas, a veces acompañadas todavía de acusaciones sobre abandonos del marxismo, revisión de sus tesis centrales o de sospechas sobre pasos inadvertidos al campo teórico del adversario, crea cierta confusión. Dentro

y fuera del conjunto de movimientos socio-políticos y socio-culturales que componen el movimiento de movimientos. Y en ocasiones la confusión es utilizada para abonar la idea –muy recurrente entre aquellas personas que prestan más atención a las polémicas y a las controversias que a los textos que las han originado– de que la izquierda marxista ha entrado en declive porque no tiene teoría. Pero esto último, en mi opinión, es una conclusión falsa, un equívoco muy vinculado todavía a la idea, también falsa históricamente, de que hubo un tiempo en que se contaba con una teoría aseadilla y cerrada acerca de la evolución en curso del capitalismo y con una teoría no menos aseadilla y cerrada acerca de la revolución o de los procesos revolucionarios alternativos al sistema existente. Quien se haya acercado con atención a la historia de los marxismos desde los tiempos de la I Internacional tiene que saber que esa idea de la teoría unitaria, aseadilla y cerrada, tanto en lo que hace al análisis económico-social como en lo que hace a las previsiones sobre la revolución, fue siempre una ilusión; una ilusión, como decía Gramsci, de gentes que pretenden encajonar la historia haciendo abstracción de la voluntad, los deseos y la imaginación de la humanidad que sufre.

Pero hay más: aun suponiendo que *in illo tempore* haya habido algo así como una teoría marxista compartida de lo que estaba siendo la evolución del capitalismo (lo cual ya es mucho suponer), como entre teoría y decisión de cambiar el mundo hay muchas mediaciones y como la decisión de actuar no se deriva sin más del convencimiento teórico, es natural y comprensible que haya habido simultáneamente varias teorías marxistas (o varias ideas candidatas a serlo) del cambio social y de la transformación revolucionaria. Bastará con recordar a este respecto lo que el principal candidato a teórico de la revolución en esa historia, V.I. Lenin, escribió en un momento decisivo –recordando en esto a Napoleón–: "primero se pone uno en marcha y luego se verá". Y aun suponiendo todavía que lo que éste escribió después del *se verá* haya sido, a su vez, algo así como una teoría para los revolucionarios de la época, tampoco se puede olvidar que él mismo advirtió, en 1922, ya al borde de la muerte, de los peligros de la generalización de la teoría, basada en lo que se vio en Rusia, a la Europa central y occidental. Si Gramsci, el otro candidato a teórico de la revolución en Occidente, fue grande es, primero, porque supo ver que no es posible encajonar la

historia en teorías y, luego, porque supo escuchar el mensaje final del hombre aquel del *primero se pone uno en marcha y luego se verá*.

Complicación adicional para marxistas del siglo XXI: si esto que estoy diciendo ya era así *in illo tempore*, o sea, cuando el mundo que contaba era *mayormente* esa parte del mundo a la que llamamos Europa, ¿que decir de la teoría económico-social o socio-política del mundo-mundo, o sea, de un mundo globalizado e interrelacionado en el que se hablan muchas más lenguas de las que pueden caber en nuestras filosofías y se mezcla un montón de culturas de las que el mejor marxista de los buenos tiempos apenas sabía decir otra cosa que eran culturas de "países sin historia"? Y ¿qué decir de la teoría del cambio social, de la revolución, del cambiar el mundo de base o, simplemente, de la inversión del signo social de la dominación, en un mundo así, en un mundo-mundo, en el que, hablando con propiedad, ni siquiera somos contemporáneos los unos de los otros y en el que tampoco puede darse por supuesto que los intereses de los de abajo coincidan siempre con sus creencias, deseos e ilusiones? Lo más sensato en un mundo así, y sabiendo lo que sabemos, es proponerse humildemente rebajar las ínfulas de la Teoría económico-social acerca del capitalismo (senil o no), y aún más las pretensiones de Teoría única o unificada del cambio social (revolucionario o no).

Así vistas las cosas, resulta que ya es mucho, cuando, efectivamente, *todo lo sólido se disuelve*, cuando los ideólogos de la otra parte propician las guerras de civilizaciones y de religiones y cuando los mandamases y mandamenos del Imperio fomentan entre las gentes fundamentalismos varios, el que, en la pluralidad de aproximaciones teóricas construidas por los marxistas del siglo que empieza, tanto para el diagnóstico como para el cambio, y desde lugares tan distintos del planeta, haya más coincidencias que disidencias y se discuta en revistas o en la Red –con la calma y la paciencia que permiten ese mundo intolerable– acerca de qué candidata a teoría explicativa es mejor.

A este respecto, y entrando en algunas de las polémicas marxistas actuales, aún se podría sugerir algunas cosas más para facilitar el diálogo antes dicho. Por ejemplo: que no es lo mismo observar el comportamiento del Imperio desde Duke o Padua que desde Bagdad, Dakar, Buenos Aires o Caracas; que la idea de un Imperio sin imperialismo

ofende al sentido común (revolucionario o no); que entre clase obrera (con conciencia o sin conciencia de clase) y multitud hay en el mundo otras configuraciones sociales y socio-culturales intermedias dignas de ser tenidas en cuenta en el análisis; que, una vez hecha la observación de que el poder (todo poder) corrompe, queda aún mucho por decir sobre las articulaciones posibles de antipoderes y contrapoderes en nuestras sociedades, como muestran casos tan diferentes como el de Venezuela y el de Brasil[164]; que lo que navega actualmente con el nombre de desobediencia civil es, desde el punto de vista de la teoría, un híbrido novedoso en el que se dan cita desde Thoreau y Gandhi hasta Marx y Marcos y que tal hibridación no es despreciable; y que, por eso mismo, y por lo que hay en él de reflexión acerca de los movimientos alternativos que en el mundo han sido, en el movimiento que se autodenomina actualmente alterglobalizador tienen cabida el marxismo (en sus diferentes corrientes), el libertarismo (en sus distintas acepciones) y otras tradiciones de liberación de los humanos. El marxista de los inicios del siglo XXI tiene que aceptar, no solo por lo que ha sido la historia de las revoluciones desde 1870 hasta 1968, sino por lo que es el presente de los movimientos de liberación, que el marxismo es *una* de las ideologías en presencia *pero no la única*.

El problema de la izquierda de verdad, marxista o no, no es de teoría. No era ya de teoría *in illo tempore* (pongamos por caso, en los días de la Comuna de París). Era y sigue siendo un problema práctico: la fuerza, la potencia (económica, militar, política, ideológica) del adversario, en el plano estatal y en el ámbito mundial. Lo que cambia es la forma de articulación de esa fuerza: el modo de producir mercancías, el modo de producir ideología, el modo de producir cultura, el modo de producir información, el modo de manejar los *media*.

164. FFB escribe en 2004, con Chábez y Lula en las presidencias de Venezuela y Brasil (NE).

20

Marx rojiverde[165]

J. B. Foster, co-editor de *Monthly Review* y profesor de sociología en la Universidad de Oregón, ha escrito el libro más completo aparecido hasta ahora acerca de lo que Manuel Sacristán denominó hace veinte años "los atisbos ecológicos de Marx".[166]

El libro está estructurado en seis capítulos, en los que se repasa prácticamente la totalidad de la obra de Marx y Engels, desde la tesis doctoral del primero sobre el materialismo de Demócrito y Epicuro hasta los últimos escritos del segundo acerca de los orígenes del Estado y la propiedad privada.

Se trata, sin duda, de una aportación importante para el conocimiento de las ideas de los fundadores del marxismo y su evolución. Como ha subrayado el científico R. C. Lewontin, el libro proporciona una nueva comprensión del materialismo de Marx en su totalidad así como del desarrollo de la dialéctica de la sociedad humana y la naturaleza.

Lo que distingue el libro de J. B. Foster de la mayoría de los estudios de conjunto sobre la obra de Marx y su evolución es el énfasis que ha puesto en el seguimiento de sus ideas sobre la relación de los seres humanos con la naturaleza y de sus opiniones acerca de los problemas relativos al medio ambiente. Pero no solo eso: J. B. Foster ha dedicado

---

165. Septiembre de 2004, reseña del libro de J. B. Foster, *La ecología de Marx:* http://www.rebelion.org/noticia.php?id=5507 (NE).

166. John Bellamy Foster*, La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*. El Viejo Topo (con la colaboración de ISTAS y de la revista *Viento Sur*), Barcelona, 2004, traducción de Carlos Martín y Carmen González de *Marx´s ecology* (2000). Con prólogo de Jaime Pastor.

muchas páginas de su libro a la reconstrucción del tipo de materialismo defendido por Marx y a su recepción de las ideas de los filósofos materialistas de la antigüedad clásica y de los filósofos y científicos materialistas de la modernidad. Uno de los aspectos más sugestivos del libro es precisamente el estudio que hace de la recepción por Marx de las ideas de Epicuro, Lucrecio, Francis Bacon y los pensadores ilustrados.

Todavía en este mismo ámbito de la historia de las ideas hay que destacar la forma en que se aborda aquí la crítica de Malthus y del maltusianismo y las páginas que J. B. Foster dedica a la influencia que tuvieron en el desarrollo del naturalismo y del materialismo de Marx varios autores: el químico Justus von Liebig, Charles Darwin y el antropólogo norteamericano Lewis Henry Morgan (1818-1881).

No hay en el libro de Foster revelaciones de nota sobre textos de Marx acerca de la cuestión ecológica que no fueran conocidos ya. En este sentido, Foster se atiene, en lo esencial, a textos de Marx que habían sido tomados ya en consideración por Manuel Sacristán y por otros investigadores marxistas sensibles a la cuestión ecológica; textos procedentes, en su mayoría, de los *Manuscritos* de París, de *La ideología alemana*, de los *Grundrisse*, de los volúmenes de *El capital* y de la correspondencia con Engels y con otros contemporáneos suyos.

Tampoco es intención de J. B. Foster presentar ahora a Marx como si se tratara de un ecologista *avant la lettre* para enlazar así con la moda de *lo verde*. Esto último lo deja claro desde el primer capítulo del libro: "La intención que nos mueve no es la de *enverdecer* a Marx con el fin de que resulte *ecológicamente correcto*" (p. 43).

Solo que el estudio sistemático y detallado de todos los fragmentos de Marx dedicados a estas cuestiones, al ser puesto en relación con el análisis de lo que él mismo fue escribiendo a lo largo de su vida acerca de Epicuro, de Lucrecio, de Bacon, de Liebig, de Darwin y de Morgan, permite a J. B. Foster sacar algunas conclusiones que chocan con las interpretaciones más divulgadas entre los marxólogos. Estas conclusiones son sustancialmente tres:

1ª Que en la obra de Marx hay *algo más* que algunos atisbos ecológicos desperdigados.

2ª Que el concepto de *metabolismo* o relaciones metabólicas (en alemán, *Stoffwechsel*, *intercambio material*) entre los seres humanos y

la naturaleza es un concepto fundamental a lo largo de toda la obra de Marx; y que en la elaboración de este concepto está la clave para una lectura omnicomprensiva de Marx, o sea, para su comprensión no solo como materialista histórico (que es el aspecto que han acentuado muchos intérpretes, desde el Lukács de *Historia y consciencia de clase* hasta Jean Paul Sartre pasando por Gramsci y los teóricos de la Escuela de Frankfurt) sino también como materialista *dialéctico* (es decir, como pensador materialista de la naturaleza en su despliegue dialéctico) que es a la vez un materialista *práctico*, un materialista de la praxis.

3ª Que la concepción marxiana de la naturaleza y la noción de metabolismo proporcionan una aproximación materialista y socio-histórica a los problemas que hoy llamamos ecológicos (por ejemplo: las consecuencias de la aplicación de la química a las tierras de cultivo; el problema de la contaminación de los ríos por vertidos de residuos urbanos e industriales; el asunto de la contaminación del aire de las grandes ciudades; o la cuestión de la sostenibilidad en general y del urbanismo sostenible en particular, etc.) *mejor* que las aproximaciones brindadas por la mayoría de los ecologismos de la segunda mitad del siglo XX.

Estas tres conclusiones tienen su punta polémica.

La primera la tiene en relación con aquellos autores (la mayoría) que vienen repitiendo desde hace décadas que Marx fue un "desarrollista" que tenía una noción del progreso (y particularmente del progreso de las fuerzas productivas) que no rebasa el horizonte de los ilustrados, y que se ha hecho inmantenible en nuestros días.

La segunda conclusión de J. B. Foster choca con todas las interpretaciones más o menos historicistas, hegelianas o culturalistas (Foster suele decir en su libro "idealistas" o "espiritualistas") que han desdibujado el materialismo de Marx, desatendiendo sus intereses científico-naturales y en particular el vínculo que él mismo quiso establecer entre su concepción del mundo y la teoría darwiniana de la evolución.

Y la tercera conclusión polemiza con varios de los ecologismos del siglo XX (sobre todo con la llamada ecología profunda y con los defensores del ecologismo como "nuevo paradigma"), al argumentar que la cuestión central que hay que discutir, hoy como ayer, *no reside en la contraposición entre antropocentrismo y ecocentrismo*, *sino en cómo fundamentar la idea de coevolución.*

A lo largo del libro de J. B. Foster hay, además, toda una serie de apuntes y desarrollos que interesarán tanto a marxistas como, en general, a las personas aficionadas a la historia de las ideas, a la historia de la ciencia o al estudio de las relaciones entre naturaleza y sociedad. De entre esos apuntes y desarrollos yo destacaría los siguientes, por lo que tienen de novedad:

1º La forma en que se aborda el análisis de la tesis doctoral de Marx sobre las diferencias entre la filosofía de Demócrito y la filosofía de Epicuro, lo cual conduce a una recuperación, por así decirlo, del epicureísmo de Marx (no solo del joven Marx sino también del Marx maduro). En el contexto de este análisis Foster llama atención (p. 97) sobre algo que ha pasado desapercibido a la mayoría de los marxólogos y que, en cambio, los helenistas y los historiadores de la filosofía apreciarán, a saber: que la lectura actual de trozos de la gran obra de Epicuro *Sobre la naturaleza*, a partir de la exégesis de los restos de los papiros carbonizados hallados en la biblioteca de Filodemo, en Herculano, aportan una confirmación directa de la interpretación del materialismo epicúreo que en su tiempo Marx tuvo que basar, en gran parte, en conjeturas y en razonamiento dialéctico.

2º La discusión acerca del carácter *prometeico* de la concepción histórico-materialista de Marx basada en afirmaciones sueltas, como la que dice que Prometeo es el principal de los candidatos al panteón laico. Foster dedica mucha atención a la crítica que Marx hizo precisamente del "prometeísmo" de Proudhon y, basándose en esa crítica y en el estudio detallado de otros textos, mantiene que sobre esto hay que matizar. La matización, de mucha importancia por sus implicaciones para la fundamentación de un punto de vista ecológico-social, aclara que, para Marx, el Prometeo digno de admiración era la figura mítica revolucionaria tal como aparece en la obra de Esquilo *Prometeo encadenado* (el Prometeo que desafió a los dioses del Olimpo y trajo el fuego, o sea, la luz, la ilustración, a los seres humanos). Esta imagen asocia a Prometeo con la aparición de *la ciencia y el materialismo* y debe distinguirse de la imagen tardía de Prometeo como representante del *maquinismo* (pp. 210-212).

En esa misma línea J. B. Foster escribe cosas muy sensatas sobre Francis Bacon, sobre su influencia en Marx y sobre el tópico que vie-

ne a hacer de Bacon algo así como el padre del industrialismo productivista moderno, enemigo de la naturaleza. Recuerda Foster que Bacon escribió también que *solo podemos mandar sobre la naturaleza obedeciéndola* (p. 217) y que los historiadores serios de la ciencia (por ejemplo, Paolo Rossi) hace tiempo que refutaron ese tópico corriente en los ambientes ecologistas neorrománticos y posmodernistas.[167]

3º La reconstrucción detallada de la relación intelectual de Marx con Justus von Liebig, que no se reduce en absoluto a la muy conocida cita que Marx hizo de él en *El capital*. Muestra Foster en esas páginas que el conocimiento que Marx obtuvo de Liebig sobre química orgánica, sobre la industria de los fertilizantes y sobre el desarrollo de la química de los suelos, le condujo a una comprensión *sofisticada* de la degradación ecológica de los suelos y a defender la tesis de que el carácter inherente de la agricultura a gran escala bajo el capitalismo impide una aplicación verdaderamente racional de la nueva ciencia de la gestión del suelo (pp. 229-242). Lo de *comprensión sofisticada* tiene aquí el preciso sentido de que, siguiendo en esto la evolución del propio Liebig, Marx abandonó el optimismo inicial acerca de la "segunda revolución agrícola" (caracterizada por la aplicación sistemática de la química a la agricultura) para acabar llamando la atención acerca de un caso paradigmático en el que las fuerzas productivas se convierten en fuerzas de destrucción.

Una novedad interpretativa, en relación con esto, que vale la pena tener en cuenta, consiste en subrayar la importancia que Marx concedió, ya en 1851, a la obra del economista político y terrateniente escocés James Anderson (1730-1808) sobre los orígenes de la fertilidad diferencial de la tierra (pp. 227-228).

4º La reconstrucción detallada de la recepción e influencia de las obras de Charles Darwin, en este caso tanto en Marx como en Engels; en cuyo contexto, seguramente uno de los más atractivos del libro, Foster responde con mucha precisión a una pregunta que los marxistas historicistas y culturalistas no suelen hacerse: ¿qué explicación hay que dar a la rotunda afirmación de Marx de que la teoría de la selección natural de Darwin proporcionaba "la base, en historia natural", de la propia

---

167. Véase, por ejemplo, Paolo Rossi, *Francesco Bacone: dalla magia alla scienza*, Einaudi, Turín, 1974.

concepción del mundo? Para responder a esta pregunta con conocimiento de causa Foster acude a fuentes poco transitadas por la mayoría de los marxistas, como son las consideraciones teóricas y metodológicas de biólogos y paleontólogos que conocen bien la historia y el significado de la teoría de la evolución de Darwin y que, por otra parte, han criticado sin contemplaciones el darwinismo social y el determinismo biológico: Richard Levins, Richard Lewontin y Stephen Jay Gould.

También en este asunto hay una aportación curiosa y poco valorada hasta ahora por los marxólogos que se han ocupado del "Marx tardío": la relación de amistad que Marx mantuvo en sus últimos años (desde 1880) con el entonces joven darwiniano E. Ray Lankester[168] (1847-1929), que acabaría siendo un prominente biólogo evolucionista, miembro de la Royal Society y director del Museo Británico (pp. 336-337).

5º Un último tema, interesantísimo también, que Foster no desarrolla pero que deja apuntado en el epílogo a su libro (en relación con la pérdida de peso específico de las consideraciones ecológicas y naturalistas en los marxismos posteriores a la muerte de Marx y señaladamente en la época estalinista) es el de la recuperación de los manuscritos de Nikolai Bujarin (1888-1938), redactados en prisión, al final de su vida y que han visto la luz en 1992, gracias, entre otras cosas, a los esfuerzos de su biógrafo Stephen Cohen. Se trata de un libro de poemas titulado *La transformación del mundo* y de una obra filosófica, según Foster, de gran alcance publicada ya en ruso con el título de *Arabescos filosóficos*.

Foster afirma (pp. 342-346) que esta última obra pretende relacionar el marxismo con las teorías ecológicas de V.I. Vernadski y sugiere que su lectura obligaría, como mínimo, a cambiar la opinión que la mayoría de los marxistas occidentales hemos tenido acerca de Bujarin como teórico, aceptando por lo general la crítica que de su *Manual*[169] hizo Antonio

---

168. Uno de los once asistentes, no familiares, al entierro de Marx. Véase Valentino Gerratana, "Marxismo y darwinismo", *Investigaciones sobre la historia del marxismo I*. Hipótesis-Grijalbo, Barcelona, 1975, p. 99 (traducción de FFB), y Stephen Jay Gould, "El caballero darwinista en el funeral de Marx: resolviendo la pareja más extraña de la evolución", *Acabo de llegar. El final de un principio en historia natural*, Barcelona, Drakantos, 2009, pp. 153-174.

169. *Teoría del materialismo histórico*. La traducción castellana fue publicada por Siglo XXI en 1974 (NE).

Gramsci en los *Cuadernos de la cárcel*. De ser eso así, sería un excelente motivo para reabrir una de las páginas teóricas más sugestivas de la historia de los marxismos de los años treinta: la que abrió el economista Piero Sraffa al enviar, desde Cambridge, al Gramsci prisionero de Musolini, *Science at the Cross Roads*, o sea, los materiales del II Congreso de Historia de la Ciencia y la Tecnología que se reunió en Londres en junio de 1931.

El epílogo del libro de Foster sugiere algo que puede interesar particularmente al marxismo hispánico. La delegación soviética presidida en aquel Congreso de Londres por Bujarin tuvo, en los orígenes de la historia y la filosofía marxista de la ciencia, un papel tan destacado como el que tuvieron allí mismo Bernal, Farrington, Haldane y Needham (autores, todos ellos, recordados y reivindicados ahora por J. B. Foster en su polémica con el idealismo y el espiritualismo). Pero Gramsci no supo apreciar el valor de aquellos papeles. Manuel Sacristán, en lo último que escribió antes de su muerte, dijo por qué: por el "idealismo culturalista de su ambiente intelectual"[170]. De manera que esta sugerencia sobre el último Bujarin, atento al pensamiento ecológico de V. I. Vernadski, puede verse ahora como otro lazo de unión entre lo que J. B. Foster dice y la forma de entender el marxismo de aquel que, aquí, hace años, nos hizo ver la importancia de los atisbos ecológicos de Marx, después de haber introducido a Gramsci casi al mismo tiempo en que discutía con Gramsci precisamente por el concepto que éste tuvo del materialismo y de la ciencia.

Aparte de su interés para ese capítulo de la historia de las ideas, *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza* interesará, sin duda –y en este caso por razones eminentemente prácticas– a las personas que se dedican a estudiar los problemas de la agroindustria en el mundo actual desde la perspectiva del ecologismo social, a todos aquellos economistas sensibles que, con razón, exigen precisión en el uso de la hoy ya manida noción de *sostenibilidad* y, muy particularmente, a los campesinos cultos de este mundo de la globalización neoliberal que se siente vinculados a las propuestas alternativas del MST y de Vía Campesina.

---

170. FFB hace referencia a la presentación de Sacristán –de mayo de 1985– del undécimo *Cuaderno de la Cárcel* del revolucionario sardo traducido por su amigo y compañero Miguel Candel. M. Sacristán, "El undécimo cuaderno de Gramsci en la cárcel". En *Pacifismo, ecologismo y política alternativa,* ed. cit., pp. 238-268 (NE).

21

Utopía realizable: oxímoron y paradoja[171]

I

El conocido eslogan *otro mundo es posible* no es solo una frase recuperadora del espíritu de la utopía. Es también expresión de una convicción: la del llamado *movimiento de movimientos,* o movimiento altermundialista, en el sentido de que hay propuestas alternativas realizables. A poco que se entre en el análisis de todas esas propuestas se verá que, en su heterogeneidad, enlazan con lo que fue el ideario socialista en el siglo pasado. Basta con pensar a este respecto en las aportaciones teóricas de algunas de las personas que más han influido en el desarrollo de la conciencia de los militantes y organizaciones que componen el movimiento, desde el subcomandante Marcos a Noam Chomsky y desde I. Wallernstein a Toni Negri, pasando por Ignacio Ramonet, Tarso Genro, Raul Pont, Susan George, Walden Bello, Hazen Henderson, José Bové o Rafael Alegría.

El tono general, socialista, libertario y antiautoritario, de buena parte del *movimiento de movimientos*, fue inteligentemente captado por Marcos al proponer una figura de la retórica clásica, el oxímoron, nada menos que como próximo *programa* del mismo. La idea de que el oxímoron sea el próximo programa del movimiento es, claro está,

---

171. El 29 de enero de 2008 se celebró en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona la presentación del libro del autor *Utopías e ilusiones naturales* (El Viejo Topo, 2007). Este texto, que toma pie en su intervención en este encuentro, se editó en varias páginas en la red. Así, por ejemplo, en http://www.sinpermiso.info/textos/utopa-realizable-oxmoron-y-paradoja (NE).

una ironía. Oxímoron viene de *oxus* (afilado, agudo, penetrante) y *moros* (tonto, idiota) y es el nombre de una figura literaria consistente en aplicar a una palabra un epíteto que la contradice o parece contradecirla (así: *luz oscura*, *instante eterno*, *silencio ensordecedor*, *espontaneidad calculada*, *crecimiento negativo, injusta justicia*, etc.). En un mundo ultracapitalista o posmoderno, que ha visto ya cómo todas las grandes palabras del lenguaje político iban siendo deshonradas por la Compañía del Gran Poder (en Occidente y en Oriente, en el Norte y en el Sur) y que ha llegado a identificar "inteligencia" con "espionaje", el uso del oxímoron, sobre todo en un ámbito que podríamos llamar prepolítico, alude a la necesidad de usar expresiones sutiles e irónicas que, a primera vista, pudieran parecer tonterías, pero que no lo son, como no lo fue en otros tiempos el erasmiano elogio de la locura.

Al final de la modernidad como al principio de la modernidad, pues, la utopía socialista juega con la ironía. Cierto: el tiempo y los desastres de lo que ha navegado durante décadas con el nombre de socialismo no han sido en balde. De eso sabían ya mucho Karl Kraus, Bertolt Brecht, Guy Debord y los situacionistas del 68. Y aquel Alexander Zinoviev que escribía *Cumbres abismales*. Y tal vez mejor que nadie la poeta polaca Wislawa Szymborska, quien, en un poema titulado precisamente "Utopía", caracterizaba ésta como isla en la que todo se aclara, donde cuanto más denso se hace el bosque más amplio aparece el Valle de la Evidencia; una isla que, a pesar de sus encantos, está desierta y de la que solo se sale para hundirse irremediablemente en el abismo.

La experiencia de un socialismo que pretendió dejar atrás para siempre la utopía y se convirtió él mismo en "mala utopía" es una evidencia que hay que tener en cuenta cuando hoy se repropone la utopía socialista. La otra evidencia es que estamos en una época *ultracapitalista* en la que el pensamiento de los que mandan se quiere único y en la que vuelve a imponerse el *poder desnudo*. Si se juntan las dos cosas se entiende por qué hasta la utopía socialista del momento, cuando se hace irónica y adopta el oxímoron (que ha sido una figura característica de la poesía amorosa y mística), tiende a tomar la forma de la parodia, de la sátira, del sarcasmo que hace mella.

La reflexión de Marcos recoge una de las preocupaciones pre-po-

líticas latentes en muchas personas activas en el movimiento altermundialista: volver a dar a las palabras su capacidad de nombrar con verdad. Y lo hace por el procedimiento de retorcer el discurso dominante para darle la vuelta como si de un calcetín se tratase. El oxímoron de Marcos es que los que mandan ahora nos están haciendo vivir una "globalización fragmentada". Y el programa que se esboza desde ahí enlaza con una vieja aspiración del socialismo: hacer la globalización verdaderamente global y cambiar su signo. El oxímoron sirve para mostrar que el capitalismo, en su fase actual, neoliberal, se contradice a sí mismo cuando afirma la globalización, lleva en su seno la serpiente de la contradicción.

Eadem sed aliter. Así la utopía vuelve a empezar.

II

Pero, aun aceptando que la utopía vuelve y que el uso del oxímoron es un buen procedimiento para hacer estallar las contradicciones del sistema y abrir los ojos de quienes siguen pensando en la posibilidad de cambiar el mundo *de base*, no todos los que dan su apoyo al movimiento altermundialista están de acuerdo en que *utopía* sea hoy la palabra adecuada para expresar ese anhelo. Pues ya las expresiones *utopía realizable* o *utopía concreta*, que son las que suelen emplearse mayormente (siguiendo a Marcuse o a Bloch) suenan también a paradoja. Por eso tiene interés, me parece, prestar atención a lo que se ha dicho sobre esto en el Foro Social Mundial. Con ello trato de responder también a la pregunta que nos hacía Toni Domènech durante la presentación en Barcelona de *Utopías e ilusiones naturales.*

Porto Alegre, 29 de enero de 2005. El debate titulado "Quijotes hoy: utopía y política", organizado por el FSM, reunió en una mesa a Federico Mayor Zaragoza (ex director general de la UNESCO), Ignacio Ramonet, de *Le Monde Diplomatique*, el escritor uruguayo Eduardo Galeano y José Saramago (premio Nobel de literatura de 1998) ante varios miles de personas vinculadas al movimiento alterglobalizador. Como se podía esperar por el título del debate, utopía y quijotismo fueron de la mano en todas las intervenciones. Mayor

Zaragoza, Ramonet y Galeano hicieron un canto a la utopía positiva que representa el *movimiento de movimientos* frente a la globalización neoliberal. Pero Saramago expresó una opinión disidente. Dijo que el concepto de utopía resulta hoy profundamente inútil y que acaso ya lo era cuando Tomás Moro publicó su célebre obra. En su opinión, la palabra "utopía" no significa rigurosamente nada.

El debate estaba abierto. Y no deja de ser curioso observar que en este caso la discusión suscitada por Saramago sobre el concepto y la palabra se cerró, al menos momentáneamente, con citas y ejemplos literarios. Galeano propuso tres: León Felipe (la hora en que Aldonza Lorenzo se convierte en Dulcinea); Bernard Shaw, cuando dice: "Hay quienes observan la realidad tal cual es y se preguntan ¿por qué?; y hay quienes la observan como jamás ha sido y se preguntan ¿por qué no?"; y Fernando Birri, cineasta argentino, quien a la pregunta *¿para qué sirve la utopía?,* responde así: "La utopía está en el horizonte y luego de que camino diez pasos está diez pasos más allá; camino veinte pasos y está aún más lejos; y por más que camine no la alcanzaré jamás. Pero para eso sirven las utopías: para caminar".

Nótese que las tres personas mencionadas por Galeano (León Felipe, Bernard Shaw y Fernando Birri) tienen que ver con la dimensión estética y que se expresan a favor de la utopía *metafóricamente*. No hay duda de que la persistencia de la utopía en nuestra época está vinculada a esa dimensión. No solo a la literaria o a la cinematografía. Las manifestaciones artísticas actuales que reivindican el valor de la utopía son muy numerosas.

Pero propondré aquí una mediación. Podríamos suscribir lo que dice Galeano al respecto y aceptar todavía el punto de vista de Saramago cuando afirma que, en términos políticos o político-sociales, la *palabra* utopía ya no significa absolutamente nada e incluso cuando sugiere (tal vez acordándose de la otra corriente del pensamiento político moderno, la que tiene su inicio en Nicolás Maquiavelo) que tal vez la utopía ya era inútil cuando Thomas More publicó su obra. No hay que despreciar un punto de vista así, sobre todo cuando se comparte el fin social. Pues, al fin y al cabo, como ha mostrado Toni [Domènech], ha habido pensadores importantes, sobre todo desde el siglo XIX, que compartiendo el fin (o el sueño) de los utópicos han

criticado precisamente la forma utopía. Y los hay ahora que proponen nuevas palabras para el viejo concepto o al menos calificar el sustantivo convenientemente.

Si se acepta el reto de Saramago, lo que se impone de nuevo es el debate sobre el fundamento de la utopía. Peter Sloterdijk reconocía no hace mucho que la utopía sigue ahí y, después de recordar a Bloch, se preguntaba qué significado tiene en nuestros días esa persistencia. Para él, la utopía sigue teniendo una función *autohipnótica*, a través de la cual el individuo reencuentra una fuerza motivadora universal; pero como también la utopía ha perdido su inocencia, el utópico se fabrica con ella una especie de inconsciente artificial que le permite motivarse. Sería, pues, en nuestras sociedades, la otra cara de la búsqueda o la caza del éxito: *el sueño de los perdedores*. Solo que, una vez superados el angelismo y la esquizofrenia de las utopías que produjo la época del Gran Rechazo, lo que cumple, según Sloterdijk, es aceptar desde ahora dejar constituirnos por la realidad, permitir que la realidad nos haga un hijo por la espalda. De la vieja utopía lo salvable, si algo queda, sería, pues, la ironía, las diversas modalidades del humor.

La reivindicación de *la ironía, la parodia y la sátira* es un punto compartido. Lo hacen suyo quienes solo ven en la persistencia de la utopía la función hipnótica o autohipnótica, aquellos que subrayan la dimensión estética de la utopía contemporánea y aquellos otros que van a la búsqueda de una fundamentación ontológica o filosófica de la utopía. Ahí, pues, no hay problema. Pero Fredric Jameson, tras las huellas de Adorno, ha subrayado hace poco otro punto a tener en cuenta: la importancia de la *vía negativa* para captar *el momento de verdad* que hay en las utopías del ascetismo y del placer. El recorrido a través de la ciencia-ficción contemporánea mostraría precisamente, por esta vía, la importancia de las lecciones de la adicción y la sexualidad, de manera que una auténtica confrontación con la utopía ahora exige integrar estas inquietudes para rebasar el ámbito del puro experimento mental que, en su opinión, es lo que ha hecho política y existencialmente inoperantes las utopías del pasado.

Por su parte, Miguel Abensour, que es quien más está insistiendo actualmente en el fundamento ontológico de la utopía, ha llamado la atención sobre un tercer rasgo que tampoco se puede olvidar: el

heroísmo del espíritu. Abensour, que se inspira sobre todo en Levinas, cree que hay que pensar la utopía de manera transhistórica, es decir, como algo que no depende de los buenos o malos tiempos que vivimos, sino que está inscrito en la condición humana. El pensamiento utópico sería para los humanos una especie de aprendizaje a través del cual se logra un *sexto sentido*. Lo cual no implica que la utopía tenga que descansar necesariamente en una visión positiva del ser humano. La aspiración a la utopía y su persistencia no guardan relación directa con el optimismo o el pesimismo, que son estados de ánimo, sino que están vinculadas precisamente a este heroísmo del espíritu que nos incita a luchar contra el cansancio y contra la catástrofe. La utopía sería, pues, la derivación hacia el futuro del nunca más, una derivación que hereda los rasgos del sufrimiento de las generaciones anteriores y, con ello, también su fragilidad. No hay utopía triunfante.

Ahí se cierra el círculo del oxímoron y la paradoja. ¿Si no hay utopía *triunfante* puede haber utopía *realizable*? Al llegar ahí, y a la hora de seguir defendiendo el valor de la utopía, William Morris ayuda. Dice:

> Examiné todas estas cosas, y cómo los hombres luchan y pierden la batalla, y cómo aquello por lo cual habían luchado se logra a pesar de su derrota, y cómo, cuando esto llega, resulta ser diferente de aquello que se proponían, y cómo otros hombres han de luchar por aquello que ellos se proponían alcanzar bajo otro nombre.

Cinta continua, por tanto. La pérdida de la inocencia no elimina la vigencia de la utopía. Ni la elimina tampoco la visión pesimista y desencantada del mundo presente, derivada, en parte, del reconocimiento de las derrotas del proyecto socialista. Lo que aquella pérdida y este reconocimiento implican es que hay que cambiar de lenguaje y de tono. Se puede soñar con un mundo en el que las palabras significan lo que dicen y entonces, hablando con precisión, Saramago tendría razón; pero se puede centrar la tarea en buscar nuevas palabras para recuperar el viejo concepto. Esto, o sea, la necesidad de cambiar de lenguaje y de tono, particularmente y sobre todo en la comunicación intergeneracional, es algo que ha visto muy bien John Berger cuando proclamaba la recuperación del nihilismo *positivo* de aquel gran poeta y pensador que fue Giacomo Leopardi.

Utopía *sin inocencia* implicaría, sí, una rectificación del optimismo histórico que acompañó al proyecto socialista. Pero no de todo optimismo; no necesariamente del optimismo *de la voluntad, de las ilusiones naturales*. Es como si el Marx tardío se hubiera puesto a leer a Hölderlin y a Leopardi. Y si Morris cerraba en su época el círculo del oxímoron y la paradoja haciéndonos pensar en espiral, Berger lo hace subrayando una de las pocas cosas que, al parecer, impide a los humanos llegar al pesimismo absoluto, al nihilismo sin más: la conciencia de lo que significan para la especie los procesos productivos. Lo ha dicho así (y yo lo comparto):

> En cuanto uno se mete en un proceso productivo, por limitado que éste sea, el pesimismo total se vuelve improbable. Esto no tiene nada que ver con la dignidad del trabajo o con cualquier otro disparate de este tipo: con lo que tiene que ver es con la naturaleza de la energía física y psíquica de los seres humanos. El empleo de esta energía genera la necesidad de alimentos, sueño y breves momentos de respiro [...] El acto de participar en la producción del mundo crea la perspectiva imaginativa de una producción potencial y más deseada.

22

Elogio de Marx en el 125 aniversario de su muerte[172]

Aunque hoy no se lea tanto a Marx como se le leía hace unas décadas, todavía las personas cultas consultadas en Inglaterra, el país en que vivió durante su madurez y en el que murió, siguen considerándole el filósofo más importante de la historia. Esto suena a paradoja. Primero porque, hablando con propiedad, como recordaba hace poco Toni Domènech[173], Marx fue más científico social que filósofo. Y después porque esa consideración choca con lo que muchos intelectuales encumbrados por los principales medios de manipulación de masas vienen diciendo en los últimos tiempos sobre el marxismo.

Pero seguramente también esta paradoja tiene su explicación: la mayoría de las personas cultas saben hoy que la filosofía se ha *mundanizado*, que el filosofar de nuestro tiempo es inseparable de la ciencia social y que Marx fue precisamente uno de los primeros pensadores en llamar la atención, ya en el siglo XIX, sobre la importancia de esas cosas. Se comprende, por tanto, que se valore su filosofar, aquella filosofía de la praxis elaborada por Marx en conexión con la economía, la sociología y la teoría política.[174]

---

172. Se publicó en *Rebelión* –http://www.rebelion.org/noticia.php?id=67241– y en otras páginas de la red, en mayo de 2008, pocos días después del 125 aniversario de la muerte del esposo-compañero de Jenny von Westphalen (NE).

173. Filósofo, editor general de *Sin permiso*, amigo y compañero de Francisco Fernández Buey durante décadas, Antoni Domènech, el autor de *El eclipse de la fraternidad*, falleció en septiembre de 2017 (NE).

174. Sobre esta consideración, véase lo señalado por un discípulo de M. Sacristán:

Además, para los nuevos esclavos de la época de la economía global (que, según estadísticas recientes, andarán rondando los cien millones), para los proletarios que están obligados a ver el mundo desde abajo (un tercio de la humanidad) y para otros cuantos millones de personas sensibles que, sin ser pobres o proletarios, han decidido mirar el mundo con los ojos de estos otros (y sufrirlo con ellos), el viejo Marx todavía tiene cosas que decir. Incluso después de que su busto cayera de los pedestales que para su culto construyeron los adoradores de otros tiempos.

¿Qué cosas son esas? ¿Qué puede quedar vigente en la obra del viejo Marx después de que renegaran de él quienes habían construido estados y partidos en su nombre?

Aunque Marx sea ya un clásico del pensamiento socio-económico y del pensamiento político, todavía no es posible contestar a esas preguntas al gusto de todos, como las contestaríamos, tal vez, en el caso de algún otro clásico literario de los que caben en el canon. Y no es posible, porque Marx fue un clásico con un punto de vista muy explícito en una de las cosas que más dividen a los mortales: la valoración de las luchas entre las clases sociales.

Esto obliga a una restricción cuando se quiere hablar de lo que todavía haya de vigente en Marx. Y la restricción es gruesa. Hablaremos de vigencia solo para los que siguen viendo el mundo desde abajo, con los ojos de los desgraciados, de los esclavos, de los proletarios, de los humillados y ofendidos de la Tierra. No hace falta ser marxista para tener esa mirada, por supuesto. Bastaría con algo de lo que no andamos muy sobrados últimamente: *compasión* para con las víctimas de la globalización neoliberal (que es a la vez capitalista, precapitalista y posmoderna). Pero algo de marxismo sigue haciendo falta para que la compasión no se quede en jeremiada, para pasar de la compasión a la acción racionalmente fundada.

Para quienes así piensan, aunque no siempre tengan voz, Marx sigue tan vigente como Shakespeare o Cervantes para los amantes de la literatura. Y sus razones tienen. Voy a dar aquí algunas de las razones

---

Joaquín Miras, *Praxis política y estado republicano. Crítica del republicanismo liberal*, Vilassar de Salt (Barcelona), El Viejo Topo, 2016 (NE).

de estos seres sin nombre que, por lo general, solo aparecen en nuestros *media* debajo de las estadísticas y en las páginas de sucesos.

Marx dijo que aunque el capitalismo ha creado por primera vez en la historia la base técnica para la liberación de la humanidad, sin embargo, por su misma lógica interna, este sistema amenaza con *transformar las fuerzas de producción en fuerzas de destrucción*.[175] Y ahí seguimos aún. El capitalismo ha cambiado en muchos aspectos sustanciales, pero aquella amenaza se ha hecho aún más patente.

Marx dijo que todo progreso de la agricultura capitalista es un progreso no solo en el arte de depredar al trabajador sino también, y al mismo tiempo, en el arte de depredar el suelo; y que todo progreso en el aumento de la fecundidad de la tierra para un plazo determinado es al mismo tiempo un "progreso" en la ruina de las fuentes duraderas de esa fecundidad. Ahora, gracias a la ecología y al ecologismo social, sabemos más de esa ambivalencia, pero los millones de campesinos proletarizados que sufren por ella en el mundo han aumentado.

Marx dijo que la causa principal de la amenaza que transforma las fuerzas productivas en fuerzas destructivas y mina así las fuentes de toda riqueza es la lógica del beneficio privado, la tendencia a valorarlo todo en dinero, el vivir en las "gélidas aguas del cálculo egoísta". Millones de seres humanos, en África, Asia y América, sobre todo, experimentan hoy que esas aguas son peores, en todos los sentidos (no solo el metafórico) que las que tuvieron hace años. Lo confirman los informes anuales de la ONU y otros organismos internacionales sobre la situación del mundo.

Marx dijo que el carácter ambivalente del progreso tecno-científico se acentúa de tal manera bajo el capitalismo que obnubila las conciencias de los hombres, aliena al trabajador en primera instancia y a gran parte de la especie por derivación; y que en este sistema "las victorias de la ciencia parecen pagarse con la pérdida de carácter y con el sometimiento de los hombres por otros hombres o por su propia vileza". Lo dijo con pesar, porque él era un amante de la ciencia y de la técnica. Pero, visto lo visto en el siglo XX, también ahí acertó.

---

175. El concepto fuerzas productivo-destructivas fue central en las reflexiones del último Sacristán. También en el caso de su amigo y compañero (NE).

Marx dijo que la obnubilación de la conciencia y la extensión de las alienaciones producen la cristalización repetitiva de las formas ideológicas de la cultura, en particular de dos de sus formas: la legitimación positivista y acrítica de lo existente y la añoranza romántica y religiosa. Ojeo los periódicos de nuestro tiempo y me veo, y veo a los pobres desgraciados, ahí mismo, en la misma noria, entre esas dos formas: repitiendo que vivimos en el mejor de los mundos posibles o jaleando por millones a Papas, Emires y Predicadores que condenan los anticonceptivos en la época del SIDA y consumiendo entre millones la última nadería.

Marx dijo que para acabar con esa noria exasperante de las formas ideológicas, repetitivas y alienantes de la cultura burguesa hacían falta una revolución y otra cultura. No lo dijo ni por amor a la violencia ni por desprecio de la alta cultura burguesa, sino con la convicción propia del historiador, a saber: que los de arriba no ceden graciosamente los privilegios alcanzados; y con el convencimiento, además, de que los de abajo también tienen derecho a la cultura. No fue el único en decir eso, pero fue el que mejor y más claro lo dijo en su tiempo.

Como Marx solo conoció los comienzos de la globalización capitalista y era, además, una pizca eurocéntrico, cuando hablaba de revolución pensaba en Europa. Y cuando hablaba de cultura pensaba en la proletarización de la cultura ilustrada. Ahora, para hablar con propiedad, habría que hablar de la necesidad de una revolución mundial, no solo europea. Y para hablar de cultura, habría que valorar lo que ha habido de bueno en las culturas de los pueblos que él consideraba "sin historia". Quizás porque, de momento, no parece que se pueda hablar en serio de esto (o porque lo que siguió a las revoluciones deshonró el pensamiento de Marx) mucha gente vuelve hoy sus ojos nuevamente hacia las religiones, las cuales siguen siendo –no se olvide– algo parecido a lo que Marx pensaba de ellas: el suspiro de la criatura abrumada, el sentimiento de un mundo sin corazón, el espíritu de los tiempos sin espíritu.

A esa mirada científico-filosófica sobre el mundo desde abajo la llamó Marx *materialismo histórico*. No cabe duda de que, como Homero, Marx también dormía a veces, sobre todo, como digo, la siesta eurocentrista; ni de que en su nombre se han hecho muchas barbari-

dades. Pero lo que hicieron otros en su nombre es cosa de esos otros. Tampoco hay duda de que, desde que él murió, han surgido otras miradas, tal vez más laicas y más finamente expresadas. La pregunta, ciento veinticinco años después, podría ser esta: ¿hemos producido, mientras tanto, algo que dé más esperanza a los que no tienen nada? Y si no es así, ¿qué tiene de extraño el que incluso en el hogar clásico del capitalismo (y del liberalismo y del republicanismo moderno) se piense ahora, frente a lo que piensan los letratenientes, que Marx fue el más grande de los filósofos de la historia? ¿No será que los anónimos a los que se pide ahora su opinión han entendido mejor que los letratenientes lo que significa filosofía *mundanizada*, o sea, bajar los humos al viejo filosofar para volver a verlo "pobre y desnudo", como quería Dante?

Índice analítico y nominal

Abensour, Miguel 267, 287-8
absolutismo 38, 231
acción directa 195
Actuel Marx 121-2, 252, 256, 268
Adorno, Theodor 287
AIT 59, 61
Alegría, Rafael 283
Ali, Tariq 119, 270
alienación 13, 19, 27-8, 30, 127, 129, 133, 138, 147, 155, 214, 222, 294
Althusser, Louis 11, 52, 74, 95-7, 206-8, 218
Amauta 248-9
Amelio, Gianni 232
Amin, Samir 115, 257, 270-1
Amnistía Internacional 243
Anales franco-alemanes 26, 137, 139
anarquismo 15, 44, 59-60, 188, 193, 195-200, 230
Anderson, James 279
Anderson, Perry 95, 98, 119, 256-7, 263-7, 270
animal social 112
antijudaísmo 226
antropocentrismo 277
antropología 101, 111-2, 254
Apicella, Olga 210
apropiación real 31, 64
Araquistáin, Luis 57
Arnim, Bettina von 22, 131, 175, 181
Arnim, Ludwig Joachim von 181
Arrighi, Giovanni 264-5
Aston, T. H. 99
Aubet, María Eugenia 102
Auschwitz 214
autónomos 196
autoritarismo 60
ayllu 248

Bacon, Francis 276, 278-9
Bahro, Rudolf 116
Bakunin, Mijail 26, 59, 135, 139, 158, 193-6, 227
Bales, Kevin 212
Balibar, Etienne 122, 218, 256, 266-7
Barcellona, Pietro 262
Barbusse, Henri 247-8
Bauer, Bruno 139
Bebel, August 264
Beccaria, Cesare 240-3
Becker, Gary 108

Bello, Walden 283
Benjamin, Walter 91, 109, 239, 243, 258, 269
Bensaïd, Daniel 221, 256-7
Bentham, Jeremy 113
Berlin, Isaiah 220
Berlinguer, Enrico 147
Bernal, J. D. 71, 281
Bernstein, Eduard 41-2, 44, 48, 54, 185-6, 264
Berger, John 123-4, 148, 260, 288, 289
Berman, Marshall 258
Besteiro, Julián 69
Betto, Frei 267, 269
Bidet, Jacques 121, 256, 266
Binford, Lewis R. 102
Birri, Fernando 286
Blackburn, Robin 119, 256-7
blanquismo 44, 47
Bloch, Ernst 218, 233, 258, 285, 287
Blok, Alexander 249
Boff, L. 153, 267
Boggs, Carl 108
Bookchin, Murray 196
Bordiga, Amadeo 195
Borón, Atilio 238, 270-1
Borrell, Josep 112-3
Bové, José 283
Brant, Sebastian 137-8
Bravo Murillo, Juan 67
Brecht, Bertolt 26, 74, 82, 113, 124, 138, 148, 151, 158, 249, 258, 284
Brenner, Robert 99, 264-5
Brentano, Clemens 181
Buchanan, James 108
Bujarin, Nikolai 69, 280-1
Burgio, Alberto 258
burguesía 33-4, 37, 42-3, 51, 54, 66, 109-10, 167, 185, 131, 258
caída del muro de Berlín 251, 253, 255-6, 259, 269
Callinicos, Alex 266-7
Cammett, John M. 115
Capital and Class 120
capitalismo 11, 28-30, 32-7, 39, 45, 48, 54, 64-5, 84, 88, 91, 112, 153-4, 155-6, 164-6, 172, 189-90, 196, 207, 213, 227, 230-1, 233, 238, 260-1, 264, 270-3, 279, 285, 293, 295
capitalismo de Estado 253, 255
Careaga, Pilar 153
Casarini, Luca 270-1
castrismo 184
Cervantes 23, 292
ciencia 15, 25, 53, 54, 62-7, 71, 73-5, 77-8, 80, 109-10, 155, 162, 183, 208, 213, 223, 231-4, 281, 293
Ciencia absoluta 25-6, 29, 124
ciencia formal 154, 220
ciencias positivas 71-2, 75, 77, 114
cientificismo 53, 124, 143, 234
civilización 12, 31, 33, 79, 92, 103, 156, 167, 195, 233, 266, 273
clase obrera 30, 41, 43, 45-6, 48, 50, 53, 63, 188, 253, 262, 264-5, 271, 274
clase social 36, 51, 66, 110, 157, 167, 222
Clark, T. C. 265
clásicos 13, 17, 26, 51, 58, 69-70, 78, 101, 112, 117, 143, 160-1, 163-4, 200, 204-5, 207, 217, 227, 247, 260
CNT 61, 197-8, 200
coevolución 277
Cohen, Gerald A. 104, 106, 218, 225, 266
Cohn-Bendit, Daniel 195

Colletti, Lucio 16, 52, 74, 95-6, 206-7, 218
Commoner, Barry 116, 267
compasión 146, 212, 234, 292
Comuna de París 38, 44, 47, 61, 152, 274
comunismo 27, 30-1, 45, 53, 59, 82-4, 86-8, 90-2, 108, 116, 119, 152-3, 161, 163-4, 168, 172, 195, 198, 229, 236, 241, 243, 253, 255, 263
concepción del mundo 24, 76, 139, 141, 185, 230-1, 277, 280
conciencia de clase 100, 274
Confederación General de Trabajadores del Perú 249
conquista de la democracia 34, 46, 193
consejismo 87, 184
Consejo General de la AIT 59
contemporaneidad 141, 143-4, 269
cosmovisión 139, 254
Coutinho, Carlos Nelson 258
creencia 27, 65-6, 68, 139-41, 152, 154-6, 158, 169, 206, 212, 273
crematístico 29
crisis del marxismo 95-6, 98
crisis económicas 38
cristianismo 51-2, 54, 68, 152-3, 155, 232
Critica marxista 70, 120, 206, 252
Croce, Benedetto 102-3, 205-7, 247, 260
culto a la personalidad 72
cultura 15-6, 19-20, 27, 31, 33, 38, 44, 51, 59, 67, 71, 73, 77, 79, 96, 108, 114, 116, 119-20, 125-7, 129-30, 141, 143-4, 147, 158, 165-8, 201-2, 206, 209, 212, 214, 218, 233, 248-9, 259, 264, 266 274, 294
cultura burguesa 66, 103, 167, 213-4
cultural studies 259
Chaplin, Charles 211
Chateaubriand, François René de 24
Chernichevski, N. G. 39, 154
Chiappe, Anna 247
Chomsky, Noam 267, 283

Dante 23, 174, 295
Darwin, Charles 162, 227, 276-7, 279-80
Debord, Guy 196-7, 284
Debrais, Regis 265
deconstrucción 260
democracia 34, 46, 48, 54-5, 61, 99, 124, 145, 152, 164, 186-7, 193, 204, 206-7, 211, 256, 266, 269-71
Democrazia e diritto 120
Demócrito 275, 278
Demuth, Helene 226
Demuth, Henry Frederik 226
derecho de las naciones a la autodeterminación 48
derecho penal 241-2
Derrida, Jacques 221, 256
desalienación 112
desarrollo de las fuerzas productivas 222
desesperación 24, 132-3, 140-1
desobediencia civil 267, 269, 274
determinismo económico 29
dialéctica 36-7, 75, 77, 104, 106, 109-11, 114-5, 165, 188, 230-2, 275
diamat 116
dictadura del proletariado 45-7, 54
Diderot, Denis 23
discontinuidad radical 264-5
Domènech, Antoni 198, 267, 285-6, 291

Dostoievski, Fedor 68
Downl, Anthony 108
Dusel, Enrique 267
Duverger, Maurice 102-3

Eagleton, Terry 121, 221, 265
ecocentrismo 277
ecologismo 116, 120, 152, 199, 213, 267, 277, 281, 293
economía política 28-9, 35-6, 40, 47, 106, 109, 121, 139, 142, 263
Einstein, Albert 107
ejército de trabajadores de reserva 34
Ejército rojo 195
Eliade, Mircea 140
Engels, Friedrich 12, 26, 28, 30, 32, 34-5, 41, 43-6, 48, 50, 52, 54, 69-70, 78, 101, 103, 117, 154, 157-9, 160-2, 165-8, 171-2, 183, 188, 207, 226, 275-6, 279
epicureísmo 129, 131, 278
Epicuro 23, 112, 130, 147, 275-6, 278
epidemia de la sobreproducción 33
escatología 141
esclavitud 124, 158
escolástica cientificista 74
espartaquistas 184
espontaneísmo 60
Estado 54, 61, 79, 137, 188, 194, 202, 230, 255, 275
estalinismo 15, 81-87, 89-93, 255, 270
estructura 30, 126, 134, 185, 208-9, 222, 271
estructuralismo 79, 96-7, 107, 218
ética de lo colectivo 238
eurocomunismo 198
eurocentrismo 259
explotación 10, 17, 28, 33, 97, 102, 105, 107, 147

Facchinei, Ferdinando 241
falansterios 185
Fanelli, Giuseppe 59
Farrington, Benjamin 281
fascismo 44, 82-3, 200, 247-8
Federico Guillermo IV 132, 136-7
feminismo 116, 120, 242
fetichismo 230
feudalismo 190
Feuerbach, Ludwig 25-7, 139, 231
filisteísmo 24, 132-3, 138, 180
filosofía 13, 17, 20, 22-7, 29-30, 32, 36, 40, 52, 70-4, 77, 82, 104, 108, 116, 124, 128, 132, 138-9, 141, 157, 160, 162-3, 173, 180, 205-6, 217, 218-9, 259-60, 266-7, 270, 273, 278, 291, 295
filosofía de la historia 23, 103, 139
filosofía de la liberación 267
filosofía de la praxis 71, 291
filosofía marxista 17, 104, 106, 281
filosofía moral 30, 155, 266
final de las ideologías 76
Fiori, Simonetta 204
Fluehr-Lobban, Carolyn 102
Fontana, Josep 101
Fonz, Marco 171, 182
Fornet-Betancourt 267
Foro Social Mundial 285
Foster, J. B. 275-81
Foucault, Michel 234
Fourier, Charles 137, 185
Franco, Francisco 153, 169
Freiligrath, Ferdinand 175
Fried, Erich 225, 268
Fromm, Erich 218

fuerza de trabajo 29, 37, 67
fuerzas destructivas (o de destrucción) 213, 279, 293
fuerzas productivas 33, 117, 190, 195, 213, 222, 277, 279
futurismo 247

Gaceta renana 23-4, 132-3
Galeano, Eduardo 285-6
Gandhi 274
García Sánchez, Javier 125-6
Geibel, Emanuel 173
Genro, Tarso 283
George, Susan 283
Geras, Norman 115, 119
Gerratana, Valentino 15, 52, 97, 115, 203-10, 218, 280
globalismo 114
globalización 212, 214, 223, 233, 236, 257, 265, 271, 281, 285-6, 292, 294
Gobetti, Piero 246-7
Goethe, Johann W. von 21-2, 82, 113, 127, 131-2, 137-9, 144-5, 172-4, 179, 181, 219
Gouges, Olimpia de 242
Gould, S. J. 121, 280
Gramsci, Antonio 12, 38, 41, 53-5, 60, 68, 71-2, 74, 115, 121, 184, 200, 203-4, 207-10, 233-4, 246-7, 254, 258-9, 264, 272, 277, 281
Grass, Tanja 171
Graziani, Augusto 37
Grün, Karl 173, 175
guerra de los Balcanes 257
guerra fría 70, 88, 115, 257
Guevara, Ernesto 258
guevarismo 184, 197
Guha, Ranahit 259
gulag 82

Habermas, Jürgen 266, 268
Haldane, John Burdon Sanderson 281
Hall, Stuart 120
Harris, Marwin 101
Harvey, David 165
Haug, W. F. 120, 218
Hegel, G. W. F. 20, 24, 27, 77, 128, 132, 137, 139, 179-80, 219, 231
hegemonía 11, 66, 95, 165, 201-2, 248
Heidegger, Martin 72-3, 144
Heine, H. 21, 128-9, 131, 137-9, 141-2, 172-5, 179-81, 249
Heller, Agnes 74, 97, 218
Henderson, Hazen 283
Henriques, Luiz Sérgio 258
Hernández, Valentín 67-8
Herramienta 229, 252, 268
Herzog, Silva 248
Herwegh, Georg 175
Hill, Christopher 98-9
Hilton, Rodney 98, 101
Hinkelhammert, Franz J. 267
Historia de las ideas 40, 113, 146, 157, 159-60, 205, 220, 232, 239, 258-9, 261, 266, 276, 278, 281
Hitler, Adolf 83, 153
Hobbes, Thomas 160
Hobsbawm, Eric 98-100, 120, 256-8, 264
Hoffmann, Ernest Theodor Amadeus 21-2, 172-3, 179
Hölderlin, Friedrich 15, 25, 123, 125-37, 139-40, 142-8, 289
Holloway, John 229-30, 232-6, 238, 270-1
huelga política de masas 43, 49

humanismo 72, 168, 202
hybris 164

idealismo 26, 176, 178, 281
idealismo mágico 178
ideología 13, 26-9, 32, 40, 54, 64, 75-6, 79, 100, 139, 153, 195 208 222, 232, 236, 255, 258-60, 274
ideología alemana (La) 22, 27-8, 128, 276
ideologismo 53, 74
igualdad social 155, 157, 240
Il Contemporaneo 206
ilusión 23, 25, 33, 44, 48, 65, 77, 113, 132-3, 143-4, 146-7, 154, 173, 198, 206, 233, 242, 263-4, 272-3
ilusiones naturales 242, 283, 285, 289
Ilustración 124, 139, 212, 240, 265, 267, 278
imperialismo 48, 265, 270-1, 273
indigenismo 233, 248, 259
individualismo 60, 93
individualismo metodológico 104, 108, 110-4
Ingrao, Pietro 261
insurrección 30, 35, 49-50
internacionalismo 14
International Gramsci Society 121, 203-4, 210
irracionalismo 73-4, 76, 86, 156

jacobinismo 43
Jacoby, Russell 108
Jameson, Fredric 221, 260, 264-5, 287
Jaurès, Jean 264
Jaymes, Francisco 171
Jervolino, Domenico 267
Jesús de Nazaret 168
judaísmo 19
Julien, Claude 97

Kagarlitsky, Boris 116, 257, 265
Kägi, Paul 225
Kautsky, Karl 69, 254, 264
Kerala 271
Klee, Paul 243
Kolakowski, Laszek 102-3, 227
Korsch, Karl 40, 89, 103, 138, 196, 218, 225
Krader, Lawrence 101, 118, 225
Kraus, Karl 236, 284

Labica, Georges 122, 256-7
Lacan, Jacques 260
Lafargue, Paul 45, 58
Lankester, E. Ray 280
Las Casas, Bartolomé de 162-3
Lassalle, Ferdinand 227
lassallismo 61
Lebowitz, M. A. 106-7
Lefebvre, Henri 120, 218
Leguía, Augusto B. 246
Lenin, V. I. 12, 47-50, 55, 69, 74, 90, 118, 161, 176, 183-4, 187, 195, 237, 248, 254, 263, 264, 270, 272
leninismo 117, 184, 233
León Felipe 286
Leopardi, Giacomo 15, 123, 125, 127, 131, 148, 160, 260, 288-9
Lessing, G. E. 20, 173, 186,
letratenientes 12, 295
Levins, Richard 280
Lewontin, R. C. 275, 280
liberalismo 38, 51, 61, 122, 152, 187, 247-8, 295
libertarismo 60-1, 87, 197, 274

Liebig, Justus von 276, 279
Liebknecht, Karl 41
Lifschitz, Mijaíl 225
Liga de los Comunistas 32, 46-7
Liga de los Justos 26
lógica formal 72-3
Lopatin, G. 39
Lorenzo, Anselmo 59, 81, 286
Losurdo, Domenico 258
Löwy, Michael 119, 122, 256-8
lucha de clases 17, 46-7, 49, 65, 67-8, 82, 99, 157, 164, 166, 168
Lucrecio 276
Lukács, György 52-3, 73-7, 97, 121, 123-6, 135, 144-5, 147, 176, 218, 225, 230, 233-4, 254, 258, 277
Luporini, Cesare 218
Luxemburg, Rosa 12, 15, 41, 48-50, 69, 183-6, 188, 233, 242, 247, 258, 264
Llobera, Josep Ramon 101

Magdoff, Henry 119
Magri, Lucio 256
Maiakovski, Vladimir 249
Malthus, Thomas 276
maltusianismo 276
Mandel, Ernest 115, 119, 218, 225
Mann, Thomas 123-7, 143-4, 147
Manrique, Jorge 138
Mao Tse-Tung 71-2
maoísmo 184
Maquiavelo, N. 24, 123, 160, 219, 286
Marcuse, Herbert 285
Mariátegui, José Carlos 15, 245-9, 259
Marongiu, Chichi 206
Martí, José 254
Mayor Zaragoza, Federico 285
Marx, Eleanor (Tussy) 23
Marx, Hirschel 23
Marx, Jenny 12, 20-24, 46, 131-2, 171-3, 175-7, 181-2, 221, 291
Marx, Karl 19, 22-4, 26, 40, 46, 57, 59, 62, 65, 69-70, 73, 75, 98, 104, 107, 109-10, 125, 127-8, 131-2, 143-4, 147, 151, 171-4, 176-7, 180-1, 185, 196, 217, 220-1, 225 242, 254
Marx, Laura 26
marxismo 12, 14-6, 26, 38, 41, 45-6, 48-9, 51-4, 57-64, 69-72, 74-9, 82, 87, 95-8, 100-9, 111-22, 124, 138, 151-3, 155-6, 172, 183-4, 186 188, 193, 195, 197-200, 204, 206-9, 219, 221-2, 229, 230-3, 247-9, 251-2, 254-67, 270-2, 274-5 280-1, 291-2
marxismo analítico 12, 103-9, 113, 121, 221, 266-7
marxismo anglosajón 79-80, 96
marxismo de cátedra 48, 247
marxismo de la subjetividad 254, 268
marxismo de los generalistas 103
marxismo estructuralista 79, 96, 254
marxismo occidental 52-3, 254, 264
marxismo vivo 11-2, 48
Materiales 77, 116, 198
materialismo 206, 275-8, 281
materialismo dialéctico 219
materialismo epicúreo 278
materialismo histórico 96, 98, 172, 215, 219, 259, 294
McLellan, David 147, 220
mediación 27, 64, 67, 76, 146, 179, 272, 286
mediocritas 164

Mehring, Franz 22, 125, 176
mercantilización 19, 28-9, 36, 78, 112
mesotés 164
metabolismo 254, 276-7
metáfora 91, 103-4, 114, 129, 136-7, 142-3, 174
método dialéctico 32, 36, 113
Medvedev, Roy 90
mientras tanto 77, 81-3, 88, 93, 95 115, 152, 198-9, 203, 252
MIL (Movimiento Ibérico de Liberación) 197
Miliband, Ray 119
Mill, John S. 162
Mistral, Gabriela 248
moneda 37
Montesquieu, Charles de 24, 160
Monthly Review 119, 252, 268, 275
Montseny, Federica 89, 195, 200, 237
More, Thomas 161-3, 286
Morelly, E.-G. 240
Moretti, Nanni 210
Morgan, Lewis H. 276
Morishima, M. 105, 218
Möser, Justus 24
movimiento alterglobalizador 267-8, 271, 285
movimiento de movimientos 267-8, 270-2, 283, 286
movimiento obrero 38, 51, 59-63, 79, 157, 183, 187, 200
MST 281
mundialización 103, 117-8
Museo Británico 34, 280

necesidades 31, 66, 143, 155, 168-9, 183
Needham, John 100, 281
Negri, Toni 197, 221, 234, 263, 267, 270-1, 283
neoliberalismo 257, 263-4
neomarxismo 268
neozapatismo 267, 271
Neurath, Otto 113
New Left Review 98, 105-6, 116, 119, 252, 256, 263, 265
Nietzsche, Friedrich 162, 164, 210
nihilismo positivo 288
Nin, Andreu 69
Nogueira, Marco Aurelio 258
Nous Horitzons 57
Novalis 22, 172, 178
Nueva Gaceta renana 46

O'Connor, James 115-6, 120
Olson, Mancur 108
ONU 213, 293
oportunismo 44, 85, 185
opresión 17, 28, 64
optimismo histórico 24, 30, 66, 133-4, 136, 140, 142, 146, 148, 289
oxímoron 236, 283-5, 288-9

pacifismo 74, 115, 120, 152, 281
Padgug, R. A. 101
Panitch, Leo 119
paradoja 78-9, 96, 148, 223, 226, 259, 262, 283, 285, 288-9, 291
Parijs, Ph. van 266-7
partido político 48, 159
Partido Socialista Obrero de Alemania 47
pasión razonada 30
Pasolini, Pier Paolo 147
Past and Present 98, 120
PCE 16, 79, 90, 197-9

PCF 54, 252
pena de muerte 239, 241-2
pensamiento crudo 74, 77
pensamiento único 201-2, 204
perestroika 88, 116, 119, 122, 256
Pérez de la Dehesa, Rafael 68
Petras, James 270-1
Philpin, C. H. E. 99
pingo almidonado 154
Pinochet, Augusto 152, 169
Pintor, Giaime 204-5
Pintor, Luigi 256, 262
Platón 142, 162
pluralismo 117-8, 202
política 12-4, 17, 21, 24, 26-30, 35-6, 38-44, 47-52, 54, 69, 73, 77-8, 85-6, 89, 91, 106, 109, 116, 119, 123-4, 132-4, 136, 138-40, 147, 151-2, 157, 160, 163-4, 168, 183, 185, 187-8, 195, 199, 201-2, 206, 210, 218-9, 238, 249, 266-7, 269 287
Pont, Raul 283
Popper, Karl 227
populismo revolucionario 60
Porter, Roy 100
Porto Alegre 271, 285
posmodernidad 153, 211, 264
Prawer, S. S. 22, 125, 127-8, 131, 142, 176
Preston, Paul 57
Primera Internacional 59, 61, 193
Programa de Gotha 47
progreso 30, 39, 82, 84, 167, 213, 243, 277, 293
proletariado 43-9, 53-4, 59, 62, 65-7, 80, 110, 157, 164, 166, 187-8, 253, 261, 271
prometeísmo 278
propiedad privada 31-2, 161, 240, 242, 275
Proudhon, Pierre J. 32, 65, 278
Przaworski, Adam 105
pueblos sin historia 214

Radical History Review 98, 120
Ramonet, Ignacio 283, 285-6
Rawls, John 266, 268
razón 73-6, 164, 167, 208
realismo 44, 75, 237, 265
reforma 25, 48-9, 155, 185-6, 246, 262
reformismo 41, 48-9, 61, 185, 242, 270
reificación 22, 127-9
Reiss, Edward 217, 220-3
relaciones de producción 33
religión 29, 68, 139-41, 211-2, 214 226, 273, 294
republicanismo 267, 292, 295
Rethinking marxism 121, 252
Revelli, Marco 261
Reverte, Jorge M. 151-2
revisionismo 49, 54, 183, 185-7, 258
revolución17, 44-50, 53-4, 69, 82, 99-100, 103, 115, 126, 134, 137, 142, 147, 153, 155, 185-6, 200, 214, 229-30, 232-7, 241, 254-5, 269, 272, 279, 294
  de las mayorías 44, 188, 214, 294
  rusa de 1905 49-50, 186, 189
  socialista126, 142, 147, 188
Ribas, Pedro 57-8
Ricardo, David 26, 32, 219, 232
Riechmann, Jorge 200, 237
Rinascita 119, 206, 252
Robinson, Joan 105

Roces, Wenceslao 69
Rodríguez, Felipe 54
Roemer, John E. 104-7, 221, 266
Rolland, Romain 247-8
romanticismo 22, 24, 63, 128, 131, 139, 158, 173-4, 176, 178-82
Rosa, Asor 69
Rosdolsky, Roman 225
Rossi, Paolo 225, 279
Rousseau, J.J. 23-4, 207
Rossanda, Rossana 256, 261
Rubel, Maximilien 26, 39, 89, 118, 124, 138, 218, 225, 238
Rudé, George 100
Ruge, Arnold 24, 26, 28, 125, 132-9, 141-2, 144, 148
Ryle, Martin 116

Saboul, Albert 101
Sacristán, Manuel 12, 41, 52, 58, 70-7, 82, 90, 97-8, 108, 113, 130, 140, 144, 171, 180, 195, 197-9, 202, 218, 225, 230-1, 275-6, 281, 291, 293
Sade, Marqués de 164
Said, Edward 259
Salazar, António de Oliveira 153
Samuelson, Paul 227
Sánchez Ferlosio, Rafael 7
Santucci, Antonio 209, 258
Saramago, José 285-8
Sartre, Jean Paul 277
Saville, John 98, 119
Schiller, Friedrich 22, 127, 132, 172-4, 179
Schkaff, Eugene 248
Schlegel, August Wilhelm 20
Segunda Internacional 62-3, 67, 69, 75, 247
Segunda República 60, 69
segunda revolución agrícola 279
Selva Lacandona 172, 233
Semprún, Jorge 199
Sen, Amartya 112, 266
Shakespeare 21, 23, 173-4, 213, 292
Shanin, Theodor 225
Shaw, Bernard 286
sindicatos 186, 188-9, 212, 262
Sloterdijk, Peter 287
Smith, Adam 26
socialdemocracia 42, 49, 53, 77, 105, 187-9, 253
  alemana 38, 48, 54
socialismo
  científico 189, 218-9
  democrático 256
  hispánico 61-2, 64-5, 69, 75, 249
  marxista 53, 59-60, 63, 67-9, 103, 122, 154, 159, 162, 188, 193
Socialist Register 119
sociedad burguesa 33, 48, 167, 187
sociedad de iguales 102, 117, 165
sociedad sin clases 46
Sorel, Georges 44, 68, 247-8
sostenibilidad 269, 277, 281
Sousa Santos, Boaventura da 270-1
sóviets 49-50
Sprague, John 105
Sraffa, Piero 281
Stalin 52, 72, 81, 83-4, 86, 89-91, 153, 176
Ste Croix, G. E. M. 99, 101
Sterne, Laurence 21, 172-3, 179
subaltern studies 259
Subcomandante Marcos 235, 283
subjetividad 53, 64, 140, 254, 268
sufragio universal 43, 45
sujeto de la historia 112
Sweezy, Paul 115, 119, 256

Swift, Jonathan 227
Szondi, Peter 127, 129, 131
Szymborska, Wislawa 284

Teich, Mikulas 100
tejedores de Silesia 30
teoría de juegos 104-7, 109, 113
teoría del valor 32, 151
Tercera Internacional 69
Termes, Josep 61
testamento político de Engels 43, 50, 54
Texier, Jacques 121, 221, 256-8
Therborn, G. 115
Thompson, E. P. 97-8, 115-6
Thoreau, Henry D. 274
Tierno Galván, Enrique 220
Timpanaro, Sebastiano 206-7, 218
Tocqueville, Alexis de 160, 205
Togliatti, Palmiro 72, 89, 119, 205, 258
Torquemada 169
Torrell, Josep 203
tortura 239, 241-2
Tosel, André 122, 257, 258
tradición emancipatoria 17, 264
tradición marxista-comunista 161
tradición socialista 61, 202
transformismo 116
Trotsky, Lev 69, 89, 255, 257, 264, 269-70
trotskysmo 87, 270
Unamuno, Miguel de 67-8, 248
Unión Soviética (URSS) 251, 253, 255, 263
Urquhart, David 226
utilitarismo 113
utopía 13-5, 49, 63, 79, 110, 137, 160-2, 241-3, 252, 258, 260, 270, 283-9
  concreta 285
  realizable 283, 285, 288
  socialista 284

Vacca, Giuseppe 258
Valdeón, Julio 101
Valdés, Fernando 153
Vallejo, César 246, 248-9
Vasconcelos, José 248-9
Venturi, Franco 239
Vera, Jaime 62-7, 80
Verdes Montenegro y Páramo, José 68
Vernadski, V. I. 280-1
Vía Campesina 281
Vilar, Pierre58, 67, 98, 218, 259
Vischer, T. H. 142
Voltaire 23
voluntad revolucionaria 53-4

Weber, Max 35, 126
Welcker, F. G. 20
Weldes, Jutta 106-8
Weydemeyer, Joseph 46
Wheen, Francis 225-7
Wilson, Edmund 145, 227
Wilson, Harold 227
Williams, Raymond 98, 115-6, 259
Winckelmann 20-1, 173
Wissenschaft 231
Wolf, Frider Otto 119
Wood, Ellen M. 99, 106-7, 119, 257
Wright, E. O. 105-6, 266, 270-1

zdanovismo 72
Zinoviev, Alexander 89, 92, 232, 284
Zizek, Slavoj 260, 263
Zona abierra 101, 105, 199